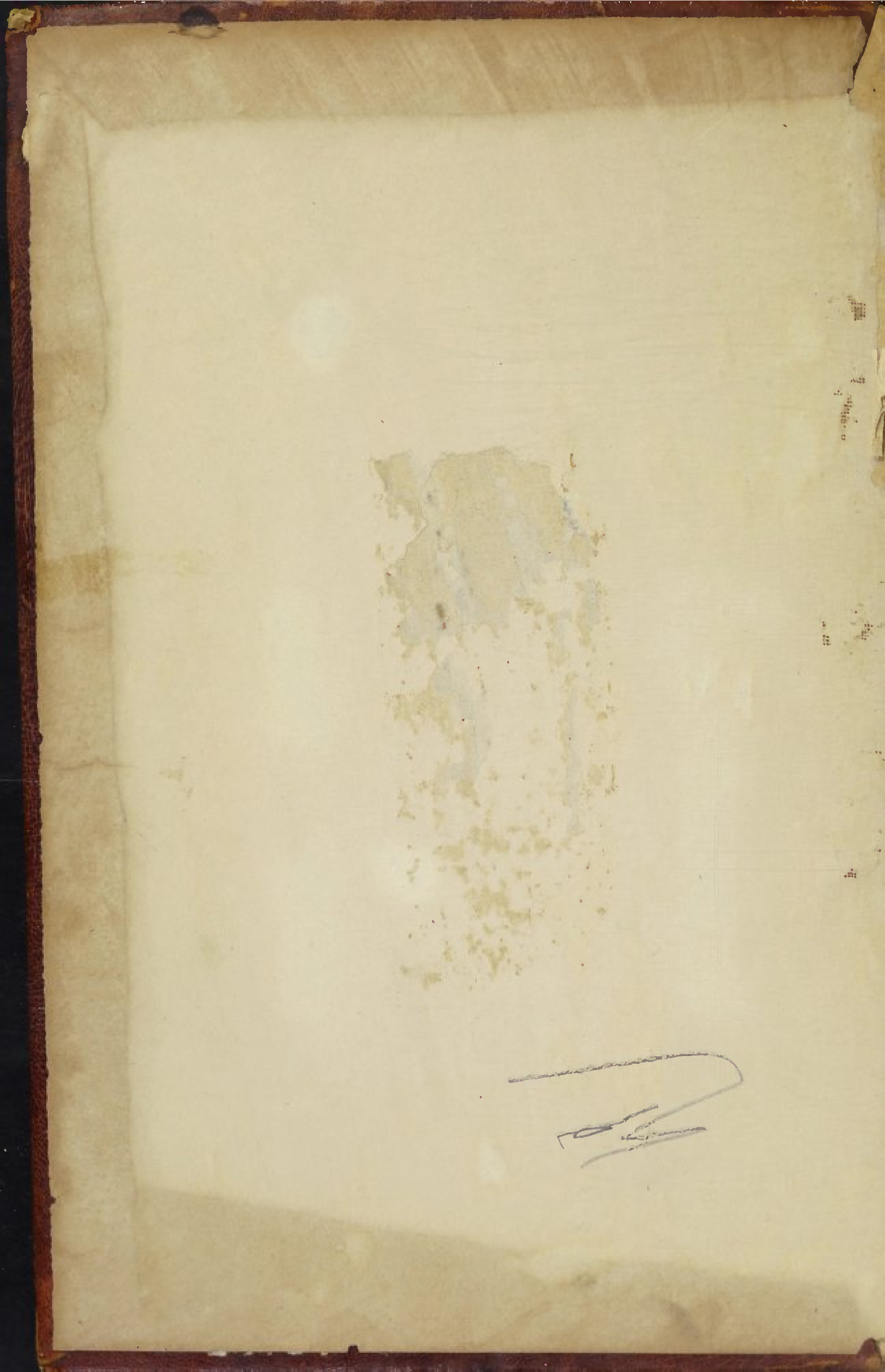
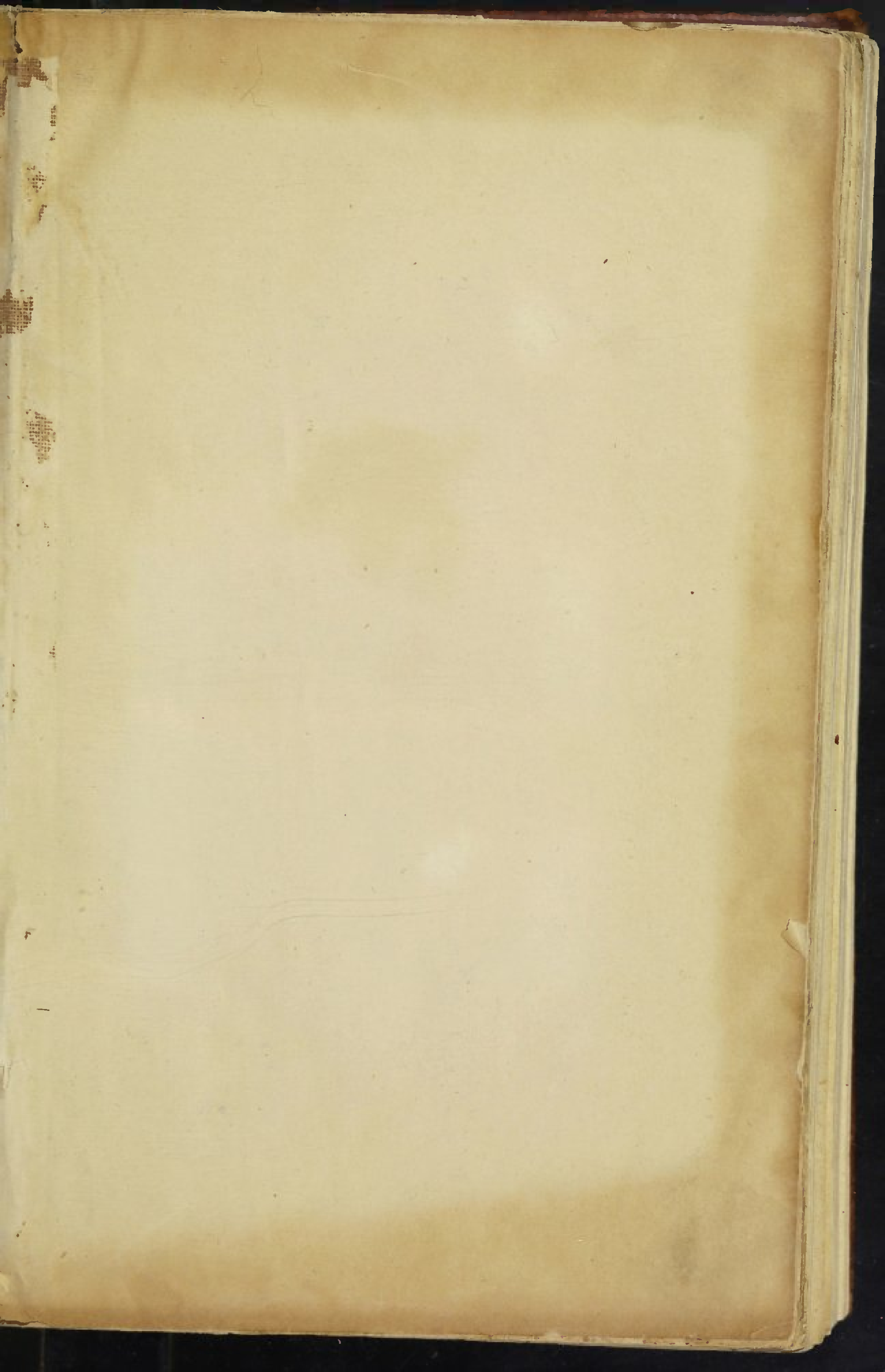
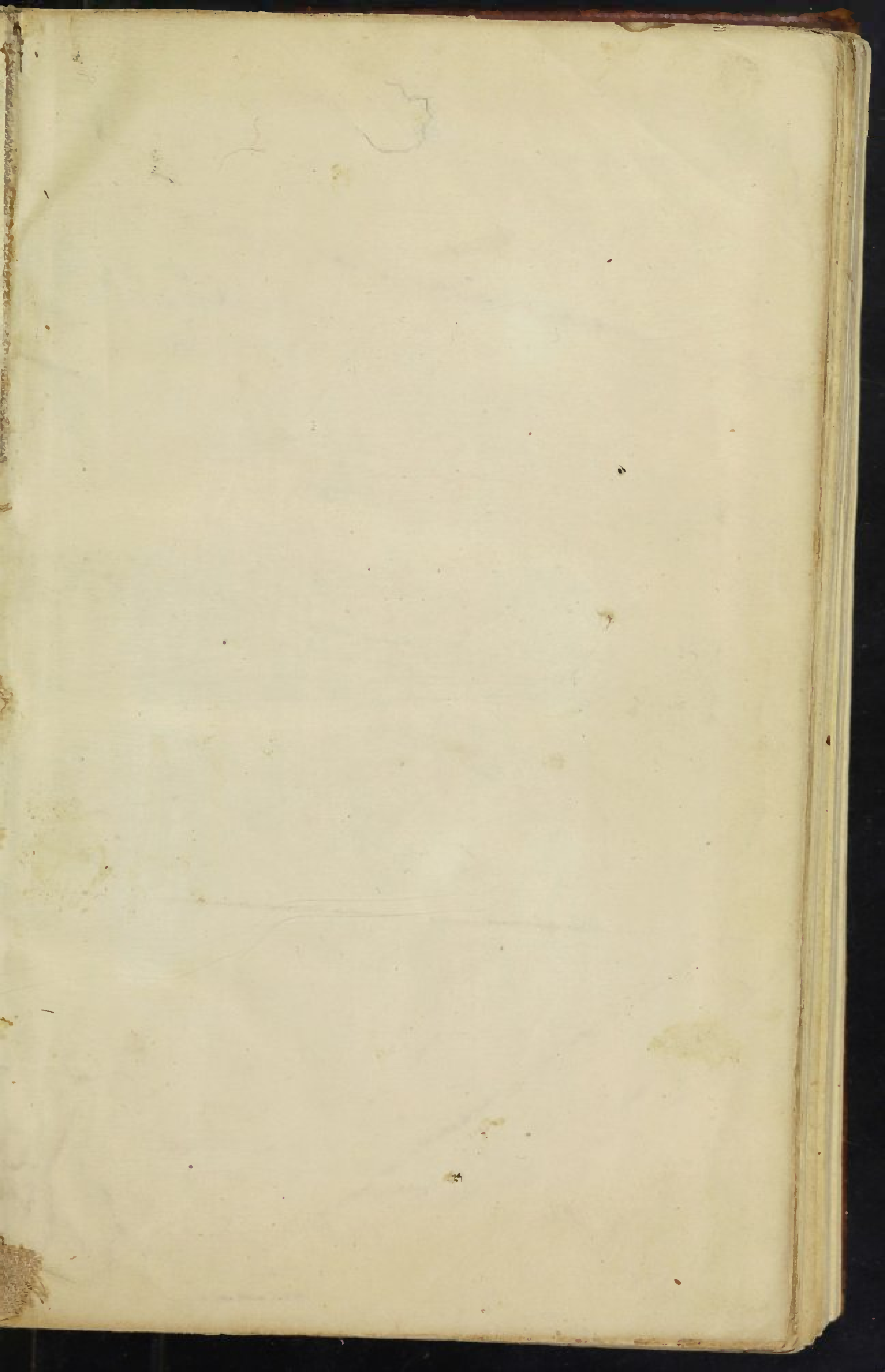
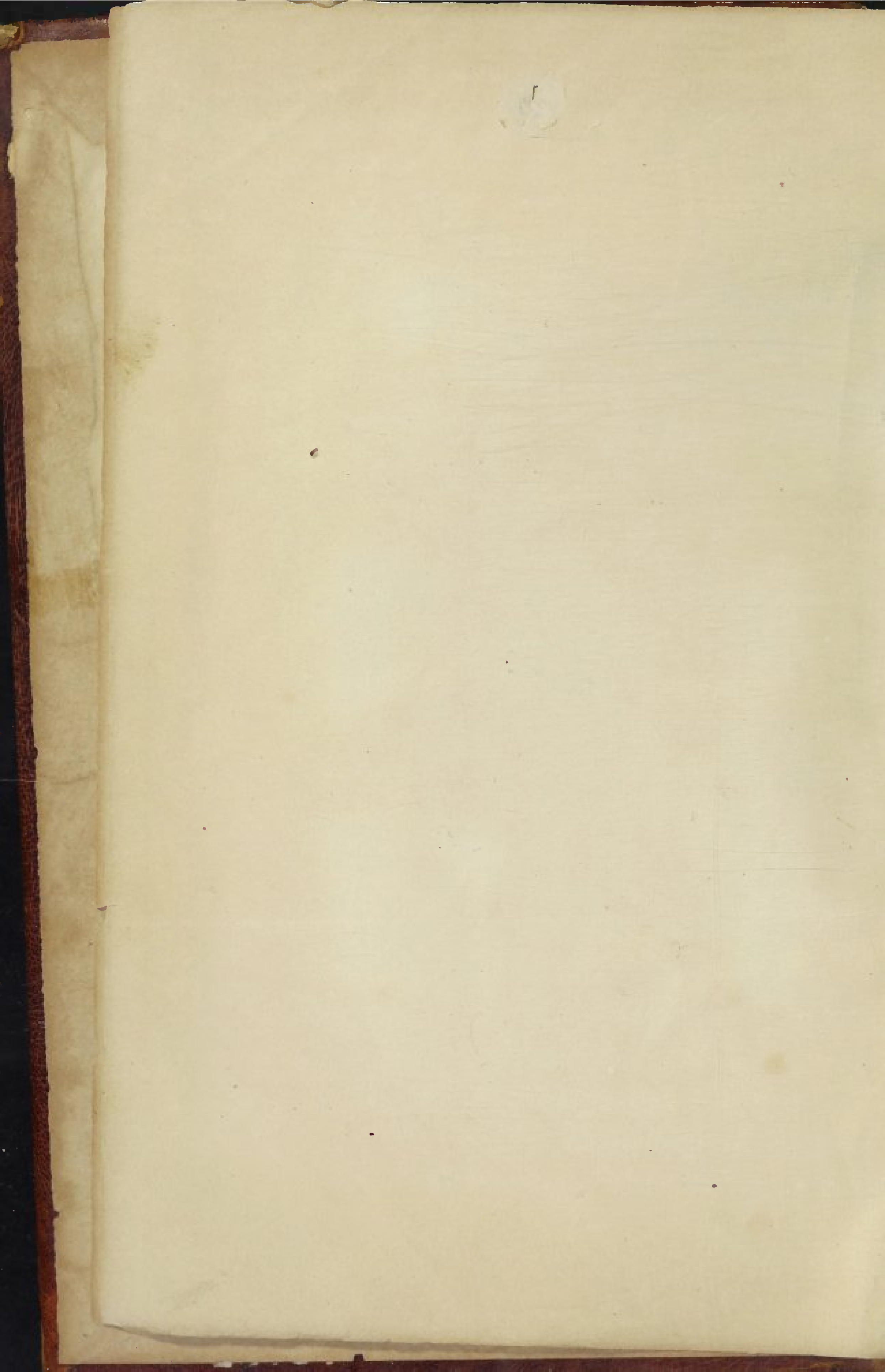












مصنفه السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاوس [illegible]

ورايت في المنام من يعلمني دعاء يصلح لايام الغيبه وهذه الفاظه [illegible] فضل ابرهيم وال ابرهيم على العالمين باختياره واظهر في ملكوت السموات و

الارض عزة واقتداره واودع محمدا صلى الله عليه واهل بيته غرايب اسراره صل[illegible]له واجعلني من اعوان حجتك على عبادك وانصاره ومن كتاب تعبير الرؤيا

محمد بن يعقوب الكليني وهذا لفظه احمد عن الوشا عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال رايت ابي عليه السلم في المنام فقال يا بني اذا كنت في شدة فاكثر من ان تقول يا رؤوف

يا رحيم والذي تراه في المنام كما تراه في اليقظه وحدثني صديقنا الملك مسعود ختم الله له بانجاز الوعود انه راى في منامه شخصا يعلمه من وراء حايط ولم ير

وتقول يا صاحب القدر والاقدار والهمم والمهام عجل فرج عبدك ووليك والحجة القائم بامرك في خلقك واجعل لنا في ذلك الخيرة

ومن ذلك دعاء علمه مولانا [illegible]

[illegible] سنة [illegible] مولانا علي بن ابي طالب صلوات الله عليه [illegible]

النجاة فقال تقول [illegible]

[illegible] الناس [illegible] الحق [illegible] والحمد لله وحده

اللهم صل على محمد وآل محمد

[illegible]

هذا آخر شرح الجديد للتجريد والحمد لله الحميد ذي العرش المجيد الفعال
المبدأ المعيد والصلوة على محمد الصالح المسعود وآله واصحابه عليهم السلام الملك المعبود

تم بحمد الله من شرح التجريد بعون الملك الحميد على يد الفقير
عباد الله واحوجهم ابن زين الدين محمد هاشم الحسيني بمشهد المقدس
الرضوي في سلخ شهر شعبان المعظم
سنة اربع وسبعين بعد
الالف من الهجرة النبوية
حامدا مصليا مستغفرا

فی الوجوب والسنة کقوله علیه السلم لتامرون بالمعروف وتنهون عن المنکر او لیسلطن الله
شرارکم علی خیارکم فیدعو خیارکم فلا یستجاب توعد علی ترک الامر بالمعروف والنهی عن
المنکر والا ای وان لم یجبا شرعًا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع والاخلال
بحکمة الله سبحانه وتعالی واللازم ظاهر الفساد بیان الملازمة انهما لو وجبا عقلا
لوجبا علی الله تعالی لان کل واجب عقلی فهو واجب علی من حصل فیه وجه الوجوب
ولو کانا واجبین علیه تعالی فان کان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترک المنکر
فیلزم خلاف الواقع وان کان تارکا لهما یلزم الاخلال بحکمة الله تعالی لانه اخل
بالواجب العقلی وشرطهما علم فاعلهما بالوجه ای شرط وجوب الامر بالمعروف والنهی
عن المنکر ان یکون فاعلهما عالما بان ما یامر به معروف وان ما ینهی عنه منکر وان
ذلک لیس من المسائل الاجتهادیة التی اختلف فیها اعتقاد الامر والمامور به والناهی
والمنهی ویجوز التاثیر ای الشرط الاخر ای یجوز فی ظنه تاثیر امره ونهیه وافضائهما الی
المقصود فانه اذا لم یظن انهما یفضیان الی المقصود لا یجبان علیه والشرط الاخر تجویز انتفاء
المفسدة ای یظن انه لا مفسدة بالنسبة الیه ولا بالنسبة الی بعض اخوانه اذ لو انتفی هذا
الظن لا وجوب علیه وینبغی ان لا یجسس عن احوال الناس للکتاب والسنة اما الکتاب
فقوله تعالی ولا تجسسوا وقوله ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا الایة
فانه یدل علی حرمة السعی فی اظهار الفاحشة ولا شک ان التجسس سعی فی اظهارها واما
السنة فقوله علیه السلم من تتبع عورة اخیه المؤمن یتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته
فضحه علی رؤس الاشهاد الاولین والاخرین وقوله علیه السلم من ابتلی بشیء من هذه
القاذورات فلیسترها بستره الله تعالی وایضا قد علم من سیرته علیه السلم انه
لا کان یتجسس عن المنکرات بل یسترها ویکره اظهارها ثم انه فرض کفایة لا فرض عین
فاذا قام به قوم سقط عن الاخرین واذا ظن کل طائفة انه لم یقم الاخر اثم الکل بترکه

فیه عوام

وهو دلیل الوجوب

[illegible] قبیل [illegible]
سنة [illegible]

النبي صلى الله عليه وآله ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك
ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع والشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كان كافرا اجماعا وان كان مصدقا بالنبي صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء
به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق ح لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة
من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في
الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة
التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنده كاستخفاف
الشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك
الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء
الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الايمان فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن
ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان
بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المندوب مكروه سمعا
اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي
وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال
انهما واجبان سمعا ~~اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع~~
والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستتباع
الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله سبحانه وتعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر

يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين
الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشعار
الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة
على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وآله اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب
وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل
لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة واشباههما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو
بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا
عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان ان مجيء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
معطوفا عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن
بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل
الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما
من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله في بعض ما علم مجيئه ضرورة و
الظاهر هذا اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة على ما ذكره الامام الغزالي لشموله
الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني
ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا
لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به

النبي

للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك
جمعا بين الادلة او بحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد
ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهلاك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه
لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال الله
تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان عرضها كعرض السماء والارض لامتناع ان يكون عرضها
بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض
فيحمل هذه الاية على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك
به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند
الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فهو في
الشرع تصديق خاص وقالت الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة
البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون و
بعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة
هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال
تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متنافيان

المراد ان م

كلمتا

وذهب الخوارج م

بلا

على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة
وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل المراد الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها
كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على
الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم ان الله تعالى يسهل الطريق على من اراد
كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم
من يجوز رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى
ان الله سريع الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير
الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دال
على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار
مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث
زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما في الجنة
على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليها الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل
بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد راه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت
للمتقين للذين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون القرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم
وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل

بالهم
من هم
بحر
ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة و كونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة
المراغمة
ثبوتهما
اعدت

والطيور وتفرقت اجزاؤها في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا و
ذري في الرياح العاصفة جنوبا وشمالا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه
وقد تحير الاصحاب في التفصي من هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي
صلى الله عليه وآله جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان
فالتمسك فيهما بمنع اشتراط البنية في الحيوة وهو مما عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة
الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور
الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل
السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق
بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما
من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب
كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين وعملاه عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن
وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولهذا ذكر بلفظ
الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى
يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن
جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه
هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي
عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب

العبور

ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط لان ندم العاصي عند المعاينة ليس بتوبة وعذاب القبر واقع
لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق متفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من
المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق وما امكن فظاهر واما اخبار الصادق
به فلقوله تعالى يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا
ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال
بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عليه السلم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان
عن كبيرة بل اما احدهما فكان لا يستنزه بالبول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ
لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح
واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر
لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة
في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما ينقطع نعيم اهل النار بالموت فلا دلالة في الاية على
انتفاء موتة اخرى بعد المسالة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد
لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال وكانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى
لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل
بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فاما على تقدير مخالفتها اياه فيجب
تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى وجه احتجاج لكم ودليل مخالفتها للمعقول
انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء
ولا مسالة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع

ما اتفق

النار

واما الثاني فكان يمشي بالنميمة
وكقوله صلعم استنزهوا من البول
م

والطيور

عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك
ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقد يقال فيه اشكال لانا نعلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها
وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدرت العلة عن المكلف وجب الندم
على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم
على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل الندم على الرمي وكذا وجوب
سقوط العقاب به اي فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى سقوط
العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد
بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه
بالضرورة واعترض بمن اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم
العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء عفى وان شاء جازى والعقاب
يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في ان سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة
ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب
لما وقع محبطه دون الثواب لكنها تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط
عقابها كساير الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع
بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشراب والى
هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية
معينة بسقوط عقابها دون غيرها لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى
هذا اشار بقوله والاختصاص اي ولولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان
بنفس التوبة يسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله

صح م

ينظر

النفس في الحد الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق الى ان تؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان مالا وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص والعزم عليه مع العذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزءا من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب لمن اغتابه اي بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خلاف نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل اذا كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال الصوفية اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر عنه وان لم يكن مفصله وفي وجوب التجديد اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكره وجب

صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح كما مر من غيره ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اى لو اعتقد التايب في بعض القبايح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول الشرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اى اذا استحقر التايب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقيران وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لان تاب عن القبيح كمن قتل ولد الغير وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم فصح توبته والتحقيق ان الترجيح الداعى الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء الترجيح الداعى بالنسبة اليه وان اشترك الدواعى على الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح وهذا كما في الداعى الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعى فاذا كان دواعيهم بعض الافعال راجحة على داعيه بعض اخر اختص الفعل الذى يكون داعيه راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعى اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فاخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبر تياول كلام امير المؤمنين على عليه السلم واولاده عليهم السلم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التايب منه المقيم على صغيرة الذنب ان كان فحقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم

انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذكر العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف ضرر ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لما انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا او خوفا من النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان التوبة هي الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقصان بالمال او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض يعني اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح والاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعضه دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون غيره اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي

المعتزلة م

المعتبرة من م

المقررة

من اشتراك القبائح في القبيح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم م

صل

بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل في طلب زيادة المنافع
ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين
المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين
لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي
باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشاره الى جواب
دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله
قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات
متاول بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار و
قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين
تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم
العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا
الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع
والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة
فيهما وثبوت الثاني له عليه السلم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة
الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم اذ يقال تشفع فلان لفلان
اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار والاول وح يعود وجه الابطال المذكور يعني
لزوم كونهم شافعين للنبي صلى الله عليه وآله ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما
اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني
للنبي صلى الله عليه وآله لقوله عليه السلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة
هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم

فتسل الزيادة المنافع

والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما
اى في زيادة المنافع واسقاط المضار عنهم م

وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم اذا عبد الله تعالى مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر

عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متا ولة ودوام العقاب مختص بالكافر

السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم

خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص العمومات

بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان

يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فم

والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر المكلف فحسن اسقاطه ولانه

احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد

التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة

فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جايز عقلا غير جايز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه سمعا

وعقلا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله فجاز اسقاطه حقه وبان العقاب ضرر

على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن

فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعيه

مثل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى

قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب

جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او

عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل

من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله

لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها

لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية

على ان تخصيصها اخلال بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح

وم

في الايراد عشر
تاكيد العفو

بحث

ومن ثم او ان تقارنا لزم وجودهما معًا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معًا فقد وجدا فقد
لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن
الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا
كما لم يتحدا في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثر وتاثير حقيقي بل احباط الطاعة
لمن استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها
وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الحسنتين وان لم يكن اولى من
الاخر لكن المختار يرجح احدهما بلا مرجح بناء على ما مر من امثلة الهارب والجايع وغيرهما والكافر مخلد
وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء
اتفق المسلمون على ان عذاب صاحب الكبيرة الكفار المعاندين دايم لا ينقطع والكافر
المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق ذهب الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح و
ذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كما
عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم
من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على
قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين
هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو
منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه منقطع
واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق
العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس

العلتين

ومعنى الموازنة انه لا يثيب م

احدهما م

بذله م

حقيقته

ام لا م

وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روى ان النبي صلى الله عليه واله قال لهم في النار خالدين حين سالت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا ذنب له ظلم م

قال بعض العلماء ان الخلف في الوعيد جائز
الله تعالى وان كان لا يخلف الوعد
وبهذا وردت الاخبار عن النبي ص
قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له
ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار
وايضا كل عاقل يستحسن العفو
ويعده العرب كرما وفضلا قال الشاعر
اذا اوعد السراء انجز وعده
وان اوعد الضراء فالعفو مانعه
وربما يشترط في الوعيد
عن الخلف وهذا معنى
المعنى في كتاب العيون والمحاسن

فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه فقال لكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون
مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة ويبلغ سرورهم بالشكر الى انتفاء المشقة وغناهم
بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار ملجأون الى ترك القبايح فلا يثابون
فلا يكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف
بالله خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص
واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان
يصدق النبي صلى الله عليه وآله معرفة مستقلة لا يثيب فلو لم يجز توقف الثواب على شرط
لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عليه السلم والاحباط باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة الى الاحباط والتكفير على
معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته
المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان
اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء
بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط
المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر والاكثر بالاقل ما
ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص
ابطل مذهب ابي هاشم فقال لعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المنافي
مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب
ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط
احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا

شرطه

في رسالته مثابا والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان العارف
بالله وحده من المعتزلة
من غير ان يصدق
النبي صلى الله عليه وآله لم

خيرا ومن كان احسانه اكثر كان بمنزلة
من لم يسئ وان تساويا يكون بمنزلة من
لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك ساويا
ينتفي من عند المقابلة

باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم و
العقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل
الفعل الشاق للمكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح
يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب
اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على
الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن
المعصية فيكون لطفا واللطف واجب على الله واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي و
هما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
مستلزم لدوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث
ان الثواب لو كان منقطعا حصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب
لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما
لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضده الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع
العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا
من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله
والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصولهما فيهما اي في العوض
والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في الزجر لما كان لسائل ان يقول الثواب لا
يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة ومن كان ادنى مرتبة يكون مغتما
اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى
ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب وايضا

ای حصول الخلوص م

من الثواب فيجب ... خلوصه بالطريق الاولى
والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر م

احد المعلولين للطاعة هو المدح والاخر هو الثواب
وكذا معلولا المعصية الذم والعقاب ١٢

اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واثبته على انه تعالى
واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق
العقاب ولما كان لقايل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال
بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح
والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق المدح والذم في مكلف وهو محال اجاب بقوله
ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح
واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم
البلخي الى ان ايجاب هذه التكليفات وقع شكرا للنعم التي انعم بها فلا يستحق المكلف ثوابا
فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم
على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكرا على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح
لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكليف لاستحقاق الثواب ولقضاء
به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع
تكاليف الشرع وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف
ليست شكرا والا لقضى به مع الجهل وهو ظاهر ويشترط في استحقاق الفعل المكلف به الواجب او المندوب

الثواب

او الاخلال به اي بالقبيح شاقا لان المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى
الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان في
حال صدورها عن الفاعل يمتنع الذم عليها فلا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب
الثواب نعم رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة صدورها عن الفاعل يمتنع
الذم عليها فلا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الذم
شرط في بقاء استحقاق الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع
العاجل اذا فعل الفعل المكلف للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او
لوجه الندب او المندوب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم

وذلك لأن الفلك المحيط بجميع الأفلاك محدد للجهات به ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع
تأبيد الثواب والعقاب بأنه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية
لأن وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة إلى البعض دائما يوجب التحريكات
الغير المتناهية وأجاب المص عن هذه الوجوه بأنها استبعادات ولا امتناع في شيء مما
ذكر فان الافلاك لما كانت حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها
أيضا جائزا على ان عود الروح الى مثل البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول
الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام
الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عليه السلام والقوة الجسمانية
قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك يشترط في
استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك
قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح
لانه اخلال بالقبيح فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بفعلهما وكذا لو ترك القبيح واخل به لغرض آخر
من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان
الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح يستحيل صدوره
عن الحكيم والعوض لا يكون الا النفع ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا
وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع
حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف

انفعالاتها

لوجوبه ح

العقل باثباته ولكن قد ورد فى القران ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى

قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون

فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على

ان نسوى بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا

غيرها ليذوقوا العذاب يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف

ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسمانى من ضروريات

دين محمد صلى الله عليه وآله لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به واما قلنا

انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة وقوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف

اشارة الى جواب دخل مقدر شبهة تقريرها ان المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا

حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد فى كل

منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه وهذا مع انضمامه الى الترجيح بلا مرجح يثبت

مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها وحينئذ فلا يكون الاخر معادا بعينه كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية ان ولدت شخصين متباينين او تعاد فى اصلها

وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء مطلقا وهذا الجزء فضل فى الانسان الاكل

فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء

الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام

الحيوة مع الاحراق وتولد البدن من غير التوالد فنا فى القوى الجسمانية استبعادات

احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسمانى فاما ان يكون

عود الروح الى البدن فى عالم العناصر وهو التناسخ او فى عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك

وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع

وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها فى عالم العناصر ولا فى عالم الافلاك لانها لا يسعها كقوله تعالى

وجنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعنى خارجها

ودار

لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعنى الجوهر الذي باق بالبقاء والجوهر الذي
هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني
يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في
محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد
الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول
البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان اما نفس البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة وقد
ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من
دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به رجوع الروح بعد موت البدن
وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه
ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج
المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود
ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب
بالطاعة والعقاب بالمعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لما كان ظالما تعالى الله
علوا كبيرا وهذا البيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني
فلما تبين من ان النفس تبقى مع خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستند

 ذا آم

 يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل

 مبني

 للعقل

ياتيك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت و

الفناء

اثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء

الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق والتسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما

الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال

ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل

هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها

انها مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انها يفنى به الموجودات فجعل ابطال كل منها

وجها عليحدة واما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما

قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من

الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل الوجود اما بسبب وجود ضده وح

الذاتي م

يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل واما

ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر

وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا

التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار

بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجود

فلان اعدامه الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود

بل لعل هذا اولى من ذلك لما اشتهر ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله

ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين

واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهبت طائفة

الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا

المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين

وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح

ينافي تماثلهما والى هذين الجزئين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف
الممتنعات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهبت الفلاسفة
الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ
الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهبت الاشاعرة وابو علي الى جواز فناء
العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز عدم
يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز
له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى
اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني
عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا فقد مر بيان ذلك
مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدليل السمعي يدل على وقوع
العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله سبحانه
هو الاول والاخر والظاهر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه
وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا
المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم قوله ويتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة
ابرهيم عليه السلم اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول
بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع
تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم عليه السلم
فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى
في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن

يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم كافر ومخالفه فاسق لان حقية امامته واضحة فمتابعته
واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الفئة
الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين و
اما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا ينتهي
الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون مخطئا فاسقا وان كان الثاني فلا شك في
فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين **المقصد السادس** في المعاد والوعد و
الوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واصل السمع على امكان التماثل هل يمكن وجود
اختلفوا في انه
عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوايل الى امتناعه
واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فاذا كان
احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين لما فرضناهما مثلين واما
السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو
الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر
لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلين الا يتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر
هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في
الامكنة بالقسر دائما والجواب عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلا
الاخر
بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم آخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع
في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل في عالم مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل
عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم نسند المنع بما
اسند في المشهور اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر كل عالم مخالفة لطبايع عناصر
عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين

ظالم هر که دست دراز کرد آخر به عقاب پرتری شود

وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر من فتح باب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافادة العدل وتقوية الضعفاء
ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها ولذاتها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد
واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش
المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي عليه السلام على ابنتين
والاستحياء من ادنى شيء وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي
ممن استحيي منه ملائكة السماء وقوله عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر
دل على احد عشر ولوجوب العصمة فيهم وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت
الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي الجواد ثم ابنه علي النقي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القايم المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده
ويروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة
تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سالني احد عنه نعم عهد الينا نبينا عليه السلام ان يكون بعده
اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة
وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن
المعصوم وقد مر استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة
في كل واحد منهم فهو افضل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى
على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله عليه السلام حربك حربي

عنده

فتعينت

بيناه

عليا لان النبي صلى الله عليه وآله عنده بمنزلة تجري بو هي بمنزلة التربية واما السنه فقوله عليه السلم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي عليه السلم فيكون مامورا بالاقتداء و
لا يومر الافضل او المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلم لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلم
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلم لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر
خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله عليه السلم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق
لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب في حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو
بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله اي الناس احب اليك قال عايشه قلت من الرجال
قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلى الله عليه وآله راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن
عمر كنا نقول ورسول الله حاضر من افضل امة النبي بعده فقال ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن
محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي فقال ابو بكر ثم قلت ثم من قال عمر و
خشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين و
عن علي عليه السلم انه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عليه السلم لما قيل
له ما توصي ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها

واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما
تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه عليه السلم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه
ووجوب المحبة فانه عليه السلم كان من اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه والدليل عليه قوله تعالى
في حق النبي عليه السلم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عليه السلم
على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله
عليه السلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطاير اهدي الى النبي صلى الله عليه
فكان علي عليه السلم افضل من باقي الصحابة م
والطاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلم واكل
والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم
ذكرها بعضها وانتفاء سبق كفره لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف
كفره فانه م
باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي كفرة وكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر
من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه
بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة والخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة
حسن م
الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله عليه السلم وزوج البتول وابا السبطين الى
غير ذلك اجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما
ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة
والآثار والامارات والعلامات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر و
الاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به

الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة
تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم
ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا
ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي عليه السلم انه كان يقول
انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين
الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا قد ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله
تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال علي عليه السلم على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام
البلغاء
المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يشاهد ذلك اصلا ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون
قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عليه السلم ولاخباره بالغيب وذلك
كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى
واعتبرهم
حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها
ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال عليه السلم لم يعبروا فاخبروه مرة
ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد
عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابتين لك
الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر علي عليه السلم بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل
لقد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة
صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال
اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد
عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته حتى دخل المسجد من باب الفيل
فسار بها

ل

من يحبه ويحذره عليه من العذاب ولكثرة سخائه عليه السلام يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار
المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وباتوا هو عليه السلام واياهم
ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله الاية وكان ازهد الناس بعد النبي صلى
الله عليه وآله لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا
عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير و
املك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان
اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما
فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلنا يا امير المؤمنين
لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شئ اختص به علي عليه السلام
لم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعضه درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة
وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان
ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم
روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون
النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله واستغراقه في المناجات معه
تعالى واحلمهم عفى حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله و
عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله ستلقى الامة منه ومن ولده
يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معوية
سبق اصحاب معوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك
الشريعة فارادوا ان يفعلوا باصحابه ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن
بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى

الطوى الجوع

لا حان حينك هيهات قروقه

العراق العظم الذي اخذ لحمه والمجذوم ... صح

خبز شعير

بجلد

زاد م

فنهاهم م

لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه
الفضل وابو سفيان بن الحرب ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير
وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عليه السلام فانهزم المشركون واقبل
النبي صلى الله عليه وآله وسلم مصلتا سيفه في العدو فقتل علي عليه السلام اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون
وغيرها من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله
تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولا اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول عليه السلام لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته
منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده وتعليمه حتى قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية
اللهم اجعلها اذن علي عليه السلام فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى
الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في
اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وآله اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع
العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان
خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي دون
النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لحكمت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين
اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر ولا بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله
تعالى وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه وليس المراد به
فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة انه عليه السلام لما اراد المباهلة دعا عليا
عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة لعلي عليه السلام والالفة المنافقون ان الرسول لم يدع

قال علي عليه السلام
من العلم

وعلم التفسير
الدئلي
ثم جلست عليها

التصوف

لكسرت لي الوسادة ثم
جلست عليها

وانفسكم

دعي

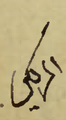
المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت
الراية في يد علي عليه السلم وفي غزاة جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى الكبش الكبش فقتله علي عليه السلم فاخذ الراية غيره فقتله علي عليه السلم ولم يزل يقتل
واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد
بن الوليد باصحابه على النبي عليه السلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم
الناس عنه سوى علي عليه السلم فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر
المقتولين منه. وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم
مبارزته والنبي عليه السلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته
ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلم
فانه برز اليه وقتله الله تعالى على يده والذي نفس حذيفة بيده لعمله في هذا اليوم اعظم
اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم
على يدي علي عليه السلم وقال النبي عليه السلم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزوة خيبر
واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يديه فان النبي عليه السلم حصر حصنهم بضعة
عشر يوما وكان الراية بيد علي عليه السلم فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانهزم مع
جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلم لاسلمن
الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ائتوني بعلي عليه السلم
فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب
ففتح علي عليه السلم الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا
اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون نفرا وعجز المسلمون عن نقله سبعون
رجلا وقال عليه السلم ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة
حنين وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم

احد
كبش الكتيبة
اللواء والعلم ١٢ الراية ق
من الهزيمة
حتى نقله

اعوان واما وجوب الحد على وليد بن عقبه فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه
اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عهد الامامة وعن الثانى بانه اخر الحد
ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن تقضى نحبه وال الامر الى على عليه السلم فحده هو

ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المومنين عليه السلم قتله الله ولم يدفن الى ثلث
يعنى ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ
لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول على عليه السلم قتله الله يشعر بان قتله كان بحق
وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير
مرضية واجيب بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان
قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رحمهم الله عموما وبعلى عليه السلم
خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من
هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا صائما شرفه رسول
الله بابنته وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول
العمر فى نصرتهم وعلموا سابقته فى الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم
فى المحاربة ولم يرض بما ولو امن المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا
بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين فى الدفع عنه مقدورا وكان امر
الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة والبدر واحد وتبوك وغاب
غيبة عن بدر واحد والبيعة اى بيعة الرضوان وذلك نقص بين فى حقه واجيب بان غيبته
كان بامر النبى وكفى به منقبة انه عليه السلم اقام يده فى البيعة مقام يده وعلى افضل الصحابة م لكثرة
جهاده وعظم بلائه فى وقايع النبى صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته فى غزاة بدر
وهى اول حرب فى الاسلام امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل على عليه السلم
الوليد بن عتبة جد معوية ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد ثم سعيد بن العاص
ثم حنظلة بن ابى سفيان ثم طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف

طعيمة



دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتمول وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه لنعم الصدقة عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه في حق الصحابة اشياء منكرة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد ان يجمع الناس على مصحف واحد يرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكر لا ذم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضربه اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيد والبنيان ولبسوا النائم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله الامور وتشوش الاحوال استدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما اما وجوب القود على عبد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعدما اسر في فتح

بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى
انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه [من عمر] فعلى طريق
التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج [النبي] واقرض ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى
في الحد بمائة قضية ومنها انه فضل في الغنيمة والعطاء المهاجرين على الانصار
على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلم ومنها انه منع المتعتين فقال على
المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن [واحرمهن واعاقب عليهن وهي] متعة النساء
ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسايل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بعد
الصواب فانه خالف النبي عليه السلم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر
حيث نص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامام في ستة نفر واجيب بان
ذلك ليس من المخالفة في شيء كما من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس [مخالفة منه] للنبي
ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلم [على ما روي من ان فاطمة] لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك
وكتب لها [بذلك كتابا] فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها
فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن الفدك
واجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى امورا من ظهر
فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر
وصلى الناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة
وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكا اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية
ولا اطلاع له على السراير وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية
كان والي الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه اثر اهله
واقاربه بالاموال العظيمة من بيت المال وفرقها عليهم مبذرا في التبذير حتى نقل انه

دم

بان تاخر علي عليه السلم عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرء امر
لهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته
للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبيين ابو بكر ومنها انه رد عليه الحسنان
لما رفع المنبر روى انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين
عليهما السلم وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف
بيت فاطمة عليها السلم قال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه
لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى مجنونة
فنهاه علي عليه السلم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على الولد وقال في الثاني
القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر اغتبار بعدم مبالغته في البحث عن حالها يعني لو لم ينبهه علي على تلك الحالة ورجمتها
لكان تناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالها ما هو قريب من حال الهلاك ومنها انه شك
في موت النبي صلى الله عليه وآله حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول
حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وآله حتى تلا ابو بكر انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قصته في حال موت النبي عليه السلم لا
يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الحال والذهول عن الجليات
والغفلة عن الواضحات حتى نقل انه بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اعمى
وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي
قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله هو الذي
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى
الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما اعطاه الله تعالى في كتابه

الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد
به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم لكن ليس هذا
من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركونه في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الخلافة
وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسايل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها
من مداركها فممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع
كان بامره ويحتمل انه كان في المرة الثالثة على ما هو عليه راي اكثر الفقهاء واحراق فجاءة السلمي
بالنار في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهد
اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسالون عمن احاط بها علما ولهذا رجع على شتم اصحاب
الاولاد الى قول عمر كذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا
ولم يقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامراته لجمالها وذلك
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال عمر لخالد لان وليت الامر لاقتلنك واجيب عنه
بان الاثم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا فانه
تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسايل المجتهد فيها بين اهل
العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطاء لظنه انه ارتد وكانت
زوجته مطلقة عنه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض و
منها انه دفن في بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد نهى الله دخوله في حيوته
بغير اذن النبي واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها
والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وآله بغير اذنه حال حيوته
لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه

من غلط سر

عن بيع صر

قصاصا مر

لا يتدنك بر

ملكا م

امر النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال
في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملته يجب
عليهم النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله لان غرضه من
التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد فوت النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك
وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة
عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلي عليه السلام
افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير
الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش نقيبا ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه عليه السلام
وبعثه الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة
منه وان لا يقرأه الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة
ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي صلى الله عليه وآله
فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه
وايضا لا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة سورة
براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق
والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله
صلى الله عليه وآله على ما تعودهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار السارق
واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول
في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث
الجدة سألته جدة عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة بن سلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس واضطرب في احكام فكان يستفتي

في كثير م

في حدود م

سنته م

وهي من لا والد له ولا ولد كل وارث ليس بوالد ولا ولد م

رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي وللشاهد وللحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه اذا كان
صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا
يعتريني يعني انه قال ايها الناس ان لي شيطانا يعتريني فاذا استقمت اعينوني وان عصيت
جنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح
ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في
الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين
ومنها ما اشار بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه يعني انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد
الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه
ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله اجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد
المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف رسول الله صلى الله عليه و
آله في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة
لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة
فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول في تولية من عزله فانه
ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا
لا نسلم انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق
عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله
عليه وآله مخالفة له وترك للاتباع وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به و
منها انه خالف الرسول صلى الله عليه وآله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النبي

وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامام صح

المسلمين خ عمر صح

عن خطأ عنه لا تدبير وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة صح

هو ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله حين بعث فيهم لم يكن كانوا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا
بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر
ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذ لم يجتمعا ومنها ما اشار بقوله ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم
المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق والمامور بمتابعته انما هو علي
عليه السلم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين
الى غير المعصوم قبيح وغير علي عليه السلم غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات
وكان الجماعة غير علي عليه السلم غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انفا فكانه
من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث
رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه
صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان الخبر الواحد و
ان كان ظني المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وآله ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه
بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلم
فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة بها وشهد بذلك علي عليه السلم وام ايمن فلم يصدقهم
وصدق الازواج اي ازواج النبي عليه السلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا
الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة
عليها السلم واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدكا الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر
يدلان على انه ظلم فاطمة عليها السلم واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة

لم يكن علي عليه السلم بالغا سن التكليف م

ولقوله م

مطاعن ابي بكر

فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص عام الكتاب
لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن م

هرون ونفاذ امره لو بقى بعد موت موسى عليه السلم انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة

فى حق على عليه السلم فهى فينتفى ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد التسليم لا دلالة على نفى

امامة الثلثة قبل على عليه السلم ولاستخلافه على المدينة فى غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان الوفاة

فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه

حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته ولا له قطعية

مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر

الدال واجيب بانه خبر واحد فى مقابلة الاجماع ولو صح لما خفى على الصحابة والتابعين و

المهرة المتصفين من المحدثين سيما على واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته

لا نفى خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سياتى وامامة المفضول قبيحة عقلا

واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعنى الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته

سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام

الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب وروى انه عليه السلم

لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا

صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه

ماء فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روى ان جماعة

من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبى عليه السلم حين مسيره الى بنى المصطلق فحارب على عليه السلم

معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التى نقلت عنه وادعى الامامة

فيكون صادقا يعنى انه عليه السلم ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون

صادقا فى دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابى بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور

فى مقام التحدى ثم اراد ان يثبت امامة على بان يتبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت

امامة على بعده فذكر اولا دلايل عامة تعمهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد

فمنها اما الدلايل العامة فمنها ا اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين

وبعد صحة الرواية فموخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل
مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته
ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولئن سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على
ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص والقرب منه كما
قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى
بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم
فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله ص
ولحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منه مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له
ومتوليا في تدبير الامور ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده بعد موسى
اذ لا يليق بمن بمرتبة النبوة نفي هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلم
بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق بل
ربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة
بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
في النسب ولم يثبت لعلي عليه السلم اللهم الا ان يقال انها بمنزلة الاستثناء لظهور انتفائها
ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة
لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف

ان الاية نزلت في حق علي عليه السلم لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار
الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل
العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم
خاضعون وللحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد جمع الناس
يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال
وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وهذا الحديث اورده علي عليه السلم يوم الشورى عندما حاول ذكر فضايله و
لفظ المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى
بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير
امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى
بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ايمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة
بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان
يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم
من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه
الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم
والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو معنى الامامة واجيب بانه
غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير
من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي و
اكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف

الست اولى

و

الناس هذا م رسول الله صلى الله عليه والرابع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر
وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وآله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج
علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص عن النبي صلى الله عليه وآله ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما
اجتمعت الاوصاف في علي عليه السلم بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن
ابي طالب عليه السلم حين اعطى السائل الخاتم وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل
والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق
بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهو المراد ههنا
لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح
حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عليه السلم لذلك اذ لم يوجد الصفات
في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو
خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى
المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله
تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي بمعنى المحبة ههنا
والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام وعلى
ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع في امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت
الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي عليه السلم و
القول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه وآله
ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله والذين امنوا ايضا صيغة جمع فلا ينصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين

ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن نزاع في امامة الائمة الثلثة م

ان امامة المفضول قبيحة واذا كان الامام يجب ان يكون معصوما ويجب ان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فهو مصادرة لا يخفى

وللنص الجلي في قوله عليه السلم مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المومنين والامرة بالكسر الامارة

من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلم انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عليه السلم

مشيرا الى علي عليه السلم واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا

قوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي

فبايعه علي عليه السلم واجيب بانه لو كان مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة

الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا

في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يتردد

حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومالت طايفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى

الى علي عليه السلم ولم يترك علي عليه السلم محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك

بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق

الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي عليه السلم اقرب وهممهم

في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة عقل ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه

وآله وسلم مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله صلى

الله عليه وآله واقامة شريعته وانقيادا لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه

مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات

ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم تلك النصوص وهي انها لم يثبت عمن يوثق به من

المحدثين مع شدة محبتهم لامير المومنين عليه السلم ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه

وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسايله ومفاخراته ومخاصماته

وعند تاخيره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة

ودخل علي عليه السلم في الشورى وقال عباس لعلي عليه السلم عنهما امدد يدك ابايعك حتى يقول

فيما خالف فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه ان اقدم على المعصية
لكان اقل درجة من العوام لانه اعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه
اقبح من العوام وايضا لا يقبل قوله ولا نحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون
بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار انه قادر على
المعصية ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام
الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب وذهبت
الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته
فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل
عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فما
لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يقتضي الترجيح بلا مرجح والعصمة
يقتضي النص وسيرته عليه السلم يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم
السر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا عليه السلم ايضا يقتضي التنصيص
بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل
ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل
امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص
مختصان بعلي عليه السلم اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه واله من هو
فذهب الامامية الى انه علي عليه السلم واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج
المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
علي عليه السلم دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي عليه السلم
ينافي ما تقدم من ان العصمة خفية لا يعلمها الا الله وما قيل انهما مختصان بعلي عليه السلم
لان عليا عليه السلم افضل الصحابة لما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان

لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا
لانم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في
وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم
من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم
ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول من ظهوره مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان
يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبها واختاره المص والباقون
بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجها للزوم
ان المحوج الى الامام جواز الخطا على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامام ايضا
لاحتاج الى امام اخر ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته و
ان يقولوا لانم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم
منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن
حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا له بذاته لهام
بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده
فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض
للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد
لوجوب الطاعة الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
سقوط للغرض من نصبه يعني الامتثال بما امر به والاجتناب عما نهى عنه ولاتباعه
فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد
امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع امامهم

فيها واذا اهملت انتشرت الآراء انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لايق
فغاية الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع ينوط به النظام والانتظام لكن من
اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا
نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة
عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياستهم على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج
المصنف بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من
المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من
المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على ما سبق اصلهم واعترض بان نصب
الامام انما يكون لطفا اذا خلص عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك
الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما
من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز
ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين اي عصمة الله مستغنين عن الامام وايضا
انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ
الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي
ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمصنف اشار الى
الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف
فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن
الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود
الامام لطف سواء كان متصرفا او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام ان
لا يخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا واما خايفا مغمورا

الصقع بالضم الناحية ص

بقوله م

خايفا مغمورا

المص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب عند الامن لاظهار شعاير الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي صلى الله عليه وآله وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عليه السلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آرائكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني انه امر الشارع باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكلما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع فيه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام

سلطانه

النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية
لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام و يقدرون على ما لا يقدر
عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ومنها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لجهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز
ان يكون الجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى
فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية
مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب الذين هما مبدأ
الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل
والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على
الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني على قواعد الفلسفة
دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول ازمانهم وادوم كعدم
تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون
اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس** في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم
مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على
الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض
اختلفوا في نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه
على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا و

الامامة

ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان
غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف والامتثال
الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده و
بالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشر كالملك والجواب انه لما نزل
قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش
استعجلوا بالعذاب تهكما وتكذيبا له فنزلت بيانا انه ليس له انزال العذاب عليهم كما
يحكى ان جبرئيل عليه السلام قلب ما جرى جناحه المؤتفكات فقد دلت الاية ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة و
اعظم واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة
ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى
يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم
من الله تعالى ومنها قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكس لا يخطئ والجواب ان الكلام مسوق لرد مقالة

لكم

انزال العذاب من خزاين الله بفتحها بعوم
ولا يعلم ايضا متى نزل بهم العذاب
منها ولا هو ملك فيقدر على م

الاكراهة

ايتفكت البلدة باهلها اي انقلبت
والمؤتفكات المدن التي قلبها
الله تعالى على قوم لوط صحاح

خلفاه

النصاري

لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرها على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء
عليهم السلم افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله
الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر مضادة امور
للقوة العقلية وشواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب و
ساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على العبادات و
تحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشد وابلغ في
استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى ~~استحقاق الثواب~~ زيادة استحقاق
الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تبارك وتعالى امر الملائكة بالسجود
لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابا ابليس معللا بانه خير من ادم لكونه من نار
وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحية وزيارة
ومنها ان ادم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان
الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ولذا قال اني اعلم غيب السموات
والارض واعلم ما تبدون وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما
جنبه اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة
المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم
وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من
العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا
بوجوه عقلية ونقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم

لبعض ظهيرا فانه ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا
يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فقصد نفي ذلك والنسخ تابع اشارة
الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ان شريعة موسى عليه السلم
مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان اثباته قبيحا وان لم يكن لمفسدة
كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة
محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلم تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح
وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه وقد وقع حيث حرم
على نوح عليه السلم بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا قد
احللت لكما كل دابة على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح عليه السلم بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على
نوح عليه السلم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلم مع اباحته
في شريعة ادم ونوح عليه السلم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان ونقل عن موسى
عليه السلم بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عليه السلم اي ما روي عن موسى
عليه السلم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم
يثبت عن اليهود هذه الرواية وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم وافناهم
بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دال على عموم نبوته عليه السلم اي الدليل السمعي دلت على
انه عليه السلم مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عليه السلم
بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء

للمصالح م
فقال م
كل عام
مادامت السموات م
بعض م

كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعي ان بعض الخطب والاشعار من
كلام العالم البلغاء لا ينحط عن حد القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً للاوهام وربما يعتقد نظم
ركيك يضاهي نظم القرآن على ما ادعى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما
ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من
الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او سلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع
بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة
مثل الحمد لله رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة
والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة
الثقات وابن مسعود قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزاً
لفصاحته لكان كافياً في الشهادة والجواب عن الاول انه حكم الجملة قد يخالف
حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكره لكان
كل من احاد العرب قادراً على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس واضرابه واللازم
قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وآله لا في زمانه
وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل
بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلاً واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه
وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد
الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم

ترهات كقبر تخبر الباطل

تخبر طبق معارضه

ومثلها

فصحائهم

[illegible]

واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كان في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة
قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول
مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد صلى الله عليه وآله ادعى النبوة واقترن
بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما الاولى اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه صلى الله عليه وآله تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء
من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية العصبية
والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف
على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي
كسائر العاديات فلا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او
عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز
وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها
من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده
واعجاز القران قيل للفصاحة وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل
محتمل الجمهور على ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن
البيان واحاطتهم باساليب الكلام وقال بعض المعتزلة لاسلوبه الغريب ونظمه
العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني
وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب

كابنيام

واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر م

مصاقع جمع مصقع الفصيح الخطيب

يعني نقل عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ومكالمات الحيوان العجم وكل واحد منه وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر المشترك فيها يكون متواترا فيكون اعجاز القران معتضدا بالمنقول معناه متواترا شرح

اعجازه م
والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاق هذا المعنى شايع م

اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء الصالحين من عباد الله
وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص
اختلفوا في انه ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهي احداث امر خارق للعادة يدل على
بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا
قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار
عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات
على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع
دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله
صلى الله عليه وآله دعى لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة الاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل
ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلم لبني اسرائيل طريقا في البحر قال فرعون ايضا انا نمر على هذا
الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار
بردا وسلاما قال انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت في الحال نار فاحرقت
لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان
بحيث لا يخلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي
الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه
بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لانه الحث على الطاعة
والنهي عن القبايح ولا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات
واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى
انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة
نبي بعد نبي لشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم

فرضنا الملك في بيت ليس غيره فيه وعنده حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرسالة له تحت ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته فيفعل وقصة مريم وغيرها
يدل على جواز ظهوره على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير
النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة
الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المصنف واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا
كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه عن غير النبي بالطريق
الاولى وعن غيره ايضا فيخرج من ان يكون معجزا حينئذ وعن ان يكون امرا خارقا للعادة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء
والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز
ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث
عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم كالا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا
اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق
على يده دون غيره فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب
انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ممنوع فان النبي يتميز
عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز ومنها انه لو
صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه
بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو
ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة
الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على
يد صادق غير نبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجزة والجواب منع

كلما دخل عليها

لصدوره

انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه هان الخطب ولزم النفرة

اي ولا يلزم عدم التميز

اللزوم

من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبههما من الامراض
التي تنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام وسلسل البول والاكل على الطريق وشبهه من
الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على
يده وهي ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى
لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لدعوى النبوة ايضا وتسميتها معجزة كما سيأتي
واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا
قيدا اخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة
انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا
دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه
قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول
قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا
لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بما لصدق كما اذا
قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه
بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم من سريره ثلث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب
فان قيل هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين
في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من
المثال انما هو بما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمثل هذه القراين في افادة العلم الضروري
لحصوله للغايبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا

الارهاص ما كان لنبينا الانبياء عليه كشق طاق كسرى وجف بحر ساوه

الرهص كسر العرق الاسفل من الحائط

الارهاص بالصاد المهملة العلامة الدالة على بعثة النبي كالنور الظاهر على جبين
عبد الله

بالمعجزة والكفر فقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان
كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان
اولى الاوقات ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر
بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر
ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة
مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو
هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما
هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفي بذلك فان صدور
الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة
غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما
ليس بزلة ولا طبع والانكار على صدوره منهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون
بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع فلزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللوم واللعن انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافي
بر النبي بل يتهيج ويجدد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على
الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة
وعلى تقدير كون الجزاء لعموم كل فعل وترك عمدا وعند البعض الينا اذ كونه من
زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عنه اخر سيما سهوا ومع التوبة وبالجملة فدلالة
الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في
النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في
متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه
ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور ديدنا له وعادة وعدم [illegible] كل ما ينفر عنه

بالتقية م

الطبع تحرك النفس الى شيء صح

مراد ابو المعالي عبد الكريم الجويني استاذ ال...

الديدن العادة ق

عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب زجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم ايضا امور اخرى كلها منتفية منها ان يكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا
كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين
وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بها النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير
مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها
كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف
لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن
الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم
بمعصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة وقبلها والجمهور على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود

عمدا

فى الافعال التى يحسن تارة ويقبح اخرى من غير اهتداء للعقل الى مواقعهما واستنادا الى

النافع والضار اى معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة

الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانسانى فان الانسان

مدنى بالطبع محتاج الى التعاون فلا بد من شرع يرضيه الشارع يكون مطاعا

كما ذكرنا فى بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل

النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات وتعليمهم

الصنايع الخفيه من الحاجات والسياسات والضروريات وتعليمهم الاخلاق

الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات

من المنازل والمدن وبالعقاب والثواب ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا من السيئات

الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى

عباده وشبهة البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم

او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فايدة فى بعثتهم باطلة لما تقدم من

ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثانى ما لا يستقل

بادراكه والحاجة اليهم فى القسم الثانى بل فى القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل

وهى واجبة لاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا

على التكاليف بحسب الشرع لكان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية

اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بينه انفا من اشتمالها على فوايد

ويجب فى النبى عليه السلم العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض من البعثة

وهو متابعة المبعوث اليهم له فى اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها

يعنى لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته ووجوب مخالفته

اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبى ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون

الله فاتبعونى يحببكم الله واما الثانى فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار

الاخبار ــ العقلية ــ اجماع

بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا البناء
اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى
بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند حد البلوغ فلم
لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار
ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذريته
المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ~~ومنها انه~~
يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون
ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة واداء دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ولا يكون
الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو
الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر تضبطونه
في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده
اظهر من ان يخفى

الفصل الرابع في النبوة

وهي كون الانسان مبعوثا من الحق
الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهي الارتفاع لعلو شانه وسطوع
برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى هذا قلبت الهمزة واوا
ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة
لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل
وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا
يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك
الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة واستفادة الحسن والقبح

المقصد الرابع

لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا لانه مباحا فما اتى العبد منه بنصب وتعب
فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا لذلك الرزق واما ما اتاه بغير تعبه
فهو من الله تعالى والرازق لذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله
قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسع على نفسه وعلى عياله وقد يباح عند
قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهى وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة
والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل
رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما او مملوكا او
غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان مسوقا للانتفاع لانه ليس رزقا فيمن ملك شيئا
تمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي
رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او
غيره وهو رخص وغلاء اذ لا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في
الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما
يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت و
ذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة
الناس فيه فيحصل الغلاء او تكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل
الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل
الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء
الصارف ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو اصلح لعباده واستدلوا
على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض

وان انقطع تالم به واستدعى عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدى

وجوده الى عدمه يكون محالا اورد المص ذلك بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل

النزاع يعني انه لانم انه يتالم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه

فلا يتالم مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم

الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعاره صاحبه اى المستحق للعوض

بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان

يشعر بانه ثواب ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يحصل عوضه بكل ما حصل

فيه نفع بخلاف الثواب فانه لابد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل

والشرب واللبس والنكح لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه

اى لا يجوز اسقاط العوض ممن يجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض

عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه

ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض

عليه فان اسقاطه منه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه تعالى يجب ان يزيد الى

عنه كل عاقل م

حد الرضا يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى وجب ان يكون زايدا على الالم زيادة

ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الحكم

الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى

بطلان حيوته والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اى لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت

ويجوز حيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة

بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز

ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف

نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به من المكلف وعند انقطاع التكليف م

ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان ينتهى ملكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا

لا يكون رزقا م

فالانقطاع محال م

الاجل

الرزق

المظلوم من الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى ضياع
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه
وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع بحق المظلوم والتالى باطل لان
تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد فى القران من ان الله
يقضى بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض فى الحال يوازى
ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض لئلا
يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اى بتلك الاعواض
جزءا من عقابه بحيث تلك الاعواض لا يظهر له التخفيف بان يفرقه على
الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفى بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف
وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام العوض لحسن الزائد بما يختار معه الالم
وان كان منقطعا اى لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة
يختار معها المتالم مثل هذا النفع الزائد لا يستدعى ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون
بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابى هاشم وذهب
ابو على الجبائى الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا
لان المانع من الايصال فى الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه
وقد انتفى ورد المص بقوله ولا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعنى
لا نم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله
فى الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة
الحقيرة وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض
لتالم بانقطاعه فيستدعى المقام عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه

انزال الالام

منها تفويت المنافع على العبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما
والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
بمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان
يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم
ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث
على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى الظن
كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون
الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى
العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث
العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى امره عباده بايلام الحيوان واباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض
يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع
العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم
يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن عن الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى
ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او
شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى
فاما القاء الصبي في النار فلانه فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله قد منعنا من القائه ومنها ما عنه فضار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا
اوجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم
على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف

ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان

خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز

في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق

العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي

اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد

من ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم

بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن

مع اشتمال اللذة على لطفيته يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي

في الالم لان الالم انما يصير في حكم النفع اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن

الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار

المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم

العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت

فيه اختيار المتالمين اما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين

لكونه بالغا الى حد الحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه

والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء

واحكامه فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من

غيره سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع

المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم يخرج الثواب ويستحق عليه

تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت

الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار

او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند

شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى

لطيفة

اللطف صح

اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف
فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة
الحسن يعني لا بد ان يكون اللطف مشتملا على صفة زايدة على الحسن من كونه واجبا
او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده
كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين
يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبيح وبعض الالم
قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا حسنه اما لاستحقاقه
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في
المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو اما ان مصلحة في الدين و
مصلحة في الدنيا ومصلحة الدنيا اما منفعة او مضرة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها
والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او دخل او غيرها او ورد مباحث هذه الامور عقيب
اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى
حسنة سواء كانت مبتدا بها او بطريق المجازات وسواء يعقبها بعوض او لا وذهب
الثنوية الى انه قبيح كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة
له وبعضها حسن يصدر من الله ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله
على نفع زايد على الالم او دفع ضرر زايد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى
في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على جهة الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فاذا
علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي نفعله

الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة م

اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما حصل
عنده ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال واما صد ورما ينافي اللطف
عنه تعالى فلانه اخبر ان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة
لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا ياتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي
وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان تقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره
حتى يفضي الى الياس ويقبح منه التعذيب مع منع ودون الذم المكلف اذا منع المكلف
من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عند ج لانه
على ذلك التقدير لدا نه يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول
لكان لهم هذا السوال الامع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح منه الذم لان الذم حق
يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث
الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق
ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون
بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله
داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره من الافعال
لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا لطفا في هذا الفعل اولى من كونه
لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا
ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والملطوف
فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف

المتنافيين

ولا يكون لهم هذا السوال

اللطف

مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه

فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض

للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للمكلف به

لا فايدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة

بحيث لا يودي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج بان اللطف يحصل

غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف

لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى الطعام وهو يعلم

انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من

التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف

وجب عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من

غيرهما اشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو

من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات

الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا

خلا من جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة

فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون

واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه

قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل

والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه

عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها

فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف

فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح

وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه ككسوة

والتعريض ثابت بالنسبة الى الكافر م
ويبعده عن المعصية م

المكلف فيه من الاستقلال ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل
فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمح
خال عن الفايدة والثاني اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا
او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما
يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا
يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على
الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة
ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما قادرا الى غير ذلك
من الصفات يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله فلا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن ففي كثير من الامور كظن القبلة
وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع وايصال الثواب التكليف
لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على اطلاقه انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي
المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى
الثواب دائما فلم يكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي
التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما
كان للسايل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
كما ذكرتم وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة
للكافر لم تحصل من التكليف انما حصلت من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها
في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفايدة ثابتة جواب سوال

وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد
يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله
تعالى وكونه عالما [illegible]

معذر

المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فيجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من
سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت
عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليهم
قديرو الى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد
وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله و
الى الانقياد بسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى
العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع ويدعو اليها العباد
استعمالها نافع في امور ثلثة الاولى رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث
تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في
الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام
وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من
عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر
عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم
انها حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه و
امكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق
عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه واتكان الا ليرشد
الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به
ومنها ما يرجع الى المكلِف ومنها ما يرجع الى المكلَف واما ما يرجع الى نفس التكليف فامور
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال
بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن

بان التكليف لو كان لشكر النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها والى هذين الجانبين
اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم
للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر في م
الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير
الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان
بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته
وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه
بازاء ما يعمله الآخر مثلا يزرع هذا لذاك ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد
لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشهم باجتماع
من بني نوعه فلهذا قال الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة
عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه فذلك يدعوه
الى الجور على الغير فيقع فيه من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامهم
وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة
والشرع فلا بد من شارع يسن بها ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا
في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق
انما يتعين (يتقرر) باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي
المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم
الشوق الى مشتهاهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان مشتهياتهم
للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك

المعصية

يقبح منه تعالى تعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير
المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية
عن نوح عليه السلم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا او الفاجر الكافر يعذبهم الله تعالى والمص اجاب
عنه بقوله وكلام نوح عليه السلم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه
الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة واجاب المص عنه بقوله
والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم
الطفل حكم ابيه فيعذبه الله كابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه
كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منها التبعية في
سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا
في ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة
لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم من غير استحقاق
قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان
ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص
عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين
فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلِف والمكلَف فاما التكليف بدون رضاء
المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم
يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف
لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه

فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره قال والذى فلق الحبة وبرئ النسمة ما وطينا موطيا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عناى ما ارى لى من الاجر شيئا فقال عليه السلم مه ايها الشيخ عظم اجركم فى مسيركم وانتم سايرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تات مذمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله تعالى والحكم من ذى الحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعانى المذكورة فايراده للتاييد محل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى تقابل والاولان منتفيان عنه تعالى يعنى يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثانى فعل الضلالة والثالث الاهلاك والاضلال بالمعنى الاولين منتفى عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الاضلال الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى المعانى الثلثة فما ورد فى الايات من اسناد الاضلال اليه فهو بمعنى الثالث اعنى الاهلاك والتعذيب كقوله ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى من يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله يضل به كثيرا و غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على اكثر

والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعانى المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك م

ارخلق النفس

الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المص مذهب المعتزلة فقال حسن المدح على بعض

الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافتها الينا وقالت

الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي ترتب

هو عليه يجب فالواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب

والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الوجوب منافيا لكونه مقدورا والذم

في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فيقال ان

حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم على المتولد

حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها

مع انا نعلم ان الملقي غير المحرق وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند

الالقاء حسن بما فيه من ملاءمات العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد

بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة والاعلام صح مطلقا

قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد

فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات

اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي يكون افعال

العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام

كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت

فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة

وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب

لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك

وكتبنا في الالواح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله

صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلم في حديث الاصبغ بن نباتة اشار الى

ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلم بعد انصرافه من صفين

بتقديم النعم

الامكان الذاتي فلا يكون صح

ان
علم
بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا طارف ياكل ويشرب البتة ومن علم
بايجاد
دخول النار محرق لم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها واما الكبرى فلان ما يكون
الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته
الامتناع
ويحدثه عند كراهيته واجيب بان ما ذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب في
بل الوقوع واللاوقوع وبسبب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض
تعالى
الكبرى على تسليم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتعيين ارادة الله تعالى
وقد وافقت بارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى
خالقا لافعال المخلوقين ليصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون
عالى
كافرا ظالما فاسقا لافعال المخلوقين ليصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل
بان
الكفر الا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب
مثل هذا الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان
كثيرا من الصفات قد يوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا
المحل نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم
عليه
على الله لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
ان
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان المترتب على خير يصدر عنهم وان
لم يقصدوا اليه اصلا فلا يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم
فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله
ثانيه
فعلا اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد
احر
فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل هو المباشر كحركة اليد والذي حصل
بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد
ذهبت
هل هو فعل العبد كالمباشر او لا فذهبت المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذ

من م

الاسابع

لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام

فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشيته الله لقوله وما تشاؤن

الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد

وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب ما سياتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر

من العباد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد ان اسناد الفعل الى

فاعله وهي اكثر من ان يحصى وليبتدي من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون

الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل

النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصًا

في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية والترجيح معنا

لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد

لبطل المدح والذم والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل والامر والنهي

وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان

وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وداعيته

مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله من غير تاثير العبد فيه والجواب انه مامر

المجرة النافيين بقدرة العبد واختياره لا علينا حيث نجعل فعله متعلق بقدرته وارادته

واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان

باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح والعزائز وان الثواب

لما كان هو فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه عليه سؤال اللمية كما لا يتوجه على خلق

الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي

افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم

والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده

وداعيته وجودا وعدما وكلما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع

المرحبة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله
تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى
وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس
ما يصنعون والله اعلم بما يصنعون والكسب كقوله تعالى و ديت
كل نفس بما كسبت كل امرء بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى جل جلاله يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والانس والخلق كقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق لكم من الطين
كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله
تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثاله لذلك كثيرة في القران والجواب انه لما ثبت بالدلائل القاطعة
ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه
الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه
يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية
مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس ان
يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك الا تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن
التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك
كثير في القران ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن
شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب بما سياتي من ان فعل العبد بارادة الله تعالى

وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله هو الله

الخالق فالحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضمير مبهم يفسره الله تعالى واما اذا

كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة

بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس

الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى لا خالق الا هو لا غير وبعمل العبد خاصة

قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا

به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب

من الدواعي والعقايد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم وثبوت الملزوم

واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على

طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى

حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ

الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان وسائر

الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل

ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من

نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر

ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون

كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيته تعالى فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها

في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يستند الى ما له مدخل في الجملة

ولا شك ان الله تعالى سبب الجميع للكاينات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال

العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الادعاء لان الاقدار و

التمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غيره فما رض بمثله

من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع منها الايات

المنهار

اعني بثبوت الملزوم العلم اعني الخلق وفي اسلوب الكلام

اشارة الى ان كلا من اللزوم م

وامتناع الجسم بغيره يعني ان

جسما ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد لفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب
المص عنه بقوله لامتناع صدوره الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر
عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد بتحقق
المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال
واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان
بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة بعض الافعال التعذر يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها
يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل
في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجد الافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى
لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات
واجاب المص عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية
انما يكون بين المتجانسين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة
الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر
لله تعالى عليه لانه لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب عنه بقوله والشكر على مقدمات
الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه
وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلايل السمعية
التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها
دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل
او الفعل وغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى الله لا
اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل
على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله قل الله خالق كل شيء وهو

الحمل

مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون
لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل
من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركتها واوضاعها التي بها ياتي بتلك الصور والنقوش واشار الى
الجواب بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون بالايجاد بل باتقان
الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه متقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا
بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة بطلان التالي
ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك
جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحركة و
السكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع والمانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر
فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت
واجاب عنه المص بقوله و مع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع
مراده تعالى لكون قدرته تعالى اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير
وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة والضعف ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث
مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث
واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل
في المهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد

عليه م

الحدوث عنه م

يندفع النقض اذ ابين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد و
بين ارادة الباري تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح الى آخر
الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد
ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى
فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا
في الفعل وح لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح
في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد
مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري تعالى يجب ان يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله
في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن
الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق
انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار
وعدمه وهو المط هذا لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان
قوله وجب ان لا يكون المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج
الى المرجح الاخر لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا لا باختياره فاللزوم
ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا
صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي بط لان النائم يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كيفياتها وكمياتها والماشي كان انسانا او غيره يقطع مسافة

مرجح

مستبدا

الفاعل على عالمية

سالم

الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث
عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين
جايز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة
شانها الترجيح من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح و
لم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في فعل الاختياري لا على القائلين بانه يجوز
للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح لان الهارب يتمكن من سلوك احد
الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب واجاب المص بقوله
والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن
من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة
الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني
لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجد الفعل بالاختيار
والقدرة فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان
ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى
فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادة التي تفرض
صدورها عنه وارادة الله قديمة لا يفتقر الى ارادة اخرى و
رده المص بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك
مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان
لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجايز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه
في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما

عنه

قال الفاضل المحقق ... والوجوب ... في القدرة ... [illegible] فان الداعي الذي ... [illegible]

عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له ذهبت الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا نسلم العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فاذا لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك

الفعل

هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه
يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بسبب اهواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة
الله متعلقة بكل كاين بانه خالق للكاينات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا وبعض الافعال
مستند الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكاين بانه لو اراد الايمان من الكافر
والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد
الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين
عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله تعالى والظاهر انه لا يصبر على
ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد وفيه
الاستاد ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله
تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد
الايمان والطاعة باختيارهم وبرغبتهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره برغبتهم اختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس
بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية
وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكاين فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون
موجبا لامتناع او وجوب والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا
في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على
انها افعالهم لا افعاله اذ القايم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا
وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من
اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى

قوله بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف رضاء الله تعالى كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع عن اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما امن معه الا قليل وقد يقرر ان الجميع ان الله تعالى لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص فاذا وقع خلاف رضاه كثيرا فلا استبعاد كثيرا في خلاف مراده كيف والارادة كما هي العلم بالنفع وليس بالذات نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا يستلزم عدم وقوع مراده خلاف رده

فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه دليل على الجهل او الحاجة وكلاهما ممتنع وما يؤدى الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى

افعاله تعالى

هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل [ارادته تعالى] شيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما سوى وجوده وعدمه بالنظر الى [الفاعل] الفاعل او كان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصح ان يكون غرضا من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذلك

لها م

ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد قبيح ايضا اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروى مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ارادة القبيح وكذا ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا

قوله م

السيد م

الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور اطرافها ولما فرغ عن ادلة
المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ٧ لقبح المحسن والتالي باطل فان الكذب
قد يحسن والكذب (الصدق) قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه
وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء
النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب
اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء
من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور
في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع
وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد
وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح
والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون
العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء
القبح عن افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن
عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح
المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى ان الله تعالى
قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج
عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون

ليسا عقليين تقرير الاول ان الحسن و
القبح لو كانا عقليين لما اختلفا اى
لما حسن القبيح ولما صح

فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه كما ذهب بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة توجب احدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية عنهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل بوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل لكل عاقل المفروض لكل عاقل من غير شرع وعلى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بان لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح فيرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالبديهة والجواب ان الباطل بالبديهة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم المتفاوت في التصور جواب اعتراض بما يرد فيقول لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان تقرير

المرم

وقبحها

ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع

المواد

قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيق
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما
وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق مدحه تعالى
وثوابه او ذمه وعقابه فما يتعلق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا
وما يتعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما
فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشتمل على افعال الله تعالى
اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع
فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي
مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدرك بالضرورة من غير تامل وفكر
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك
في العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في
صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول
يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من
المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا

مقتضية

المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدأ المكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به **الفصل الثالث** في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزايد على الحدوث اما
ان يتصف بامر زايد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النايم والساهي والاول اما حسن
او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما و
الحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح
او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق
بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او
قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية
من نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن و
القبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن
او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح
عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة بل الشرع هو
المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا و
الحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع
في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة
الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان
يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه
العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان

قبيحا

يجبر الشئ على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا تقتضي

الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطائه

الوجود وما اختر علينا ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات

واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني

ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا

كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة، وذهب الشيخ ابو الحسن

الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد

الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات

مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة

اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد

به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة

لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة

هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل لا

يعلل المقدور فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع

فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور موجودا لا صحته وامكانه واستغنى

عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة

هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة

هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل

ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يكون يصح من الفاعل طرفا الفعل

والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة

اي بذلك الطرف وحده وتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين

يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة

جعلناها اثرا للقدرة

بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل
اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها
وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه
الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله واشتراك المعلولات
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي
للاشاعرة على ان امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم
ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اى مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو
انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان مشترك بينهما
وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة
يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه
شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره يفتقر اليه لانه اما هو او منه
ومنها التام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام وهو ان يحصل منه
جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه
مستفاد منه ومنها الحق اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اى ثابت دائما غير
قابل للعدم والفناء ومنها الخير اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد
سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان
وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تعالى
هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب
الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي

بجبر

موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز الرؤية
لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه
التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا
ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف
من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلم
هل رأيت ربك قال رأيته بفؤادي واما الرؤية في النوم فقد حكي بها كثير من السلف ومنها
في المنام م
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى عليه السلم ابدا لم يره غيره اجماعا
والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن
فقط
يتمنوه ابدا اى الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب
وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم
يره في غيره اجماعا واذا لم يره هؤلاء لم يره غيرهم ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب
ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى
انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود تحقيقا لما ذكرنا في
احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية
وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية

الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان
يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا
اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما
رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا
لجواز ان يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى
يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية يحصل لنا تلك
الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن العفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك
البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان ونحو ذلك
في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة
من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بمحض
عناية من الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في
كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكبره واستبعده استبعادا بليغا حتى
سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا

لحقته

الافعال كا

استنكره استنكارا

عتوا

موسى

ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس
كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر فان
صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير لا نرى
الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان
رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر
منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الاضعفا
او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها
على ما هو عليه وبعضها اكثر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حاله
فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض
والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهي مدح الابطال والتمسك به من وجهين
احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر استنادا للفعل الى الآلة
والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول و
ائمة التفسير ومشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم الكذب وهو مح
والجواب ان اللام في الجمع لو كان نصا للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله يدركه الابصار
موجبة كلية وقد دخل عليها النفي ~~رفع الايجاب الكلي~~ فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي
سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في
قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه جزئية حيث
لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الآخر
فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا
سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية جمعا بين

سلامة الحاسة وكون الشئ جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كنا في

لبرطا غرم رؤيته ولم يشترط من غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها

لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا

نراه الان ولا نراه في الآخرة وذلك لان الشرايط من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها

لا يعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى

لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته

لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم

تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها

محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم

جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية كعدم

اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك

مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات

وليس الجزم بما عنى بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان

هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن

يجحدها ويعتقد خلافها ولا ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على

كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شئ باجمعها ولا يرى ذلك الشئ لانا نرى الجسم

الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل

في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر

مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني

الطوام الاستدادات الواقعية فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا

ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى اصلا

لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه

هى الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها
اجل من ان يعد من المستحسنات وفى اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلم
انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ومنها ما روى عن
صهيب انه قال قرء رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى و
زيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا
ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما
اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى
جناته وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و
قد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا
بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية
اما باتصال شعاع العين بالمرئى او بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين
وكلاهما فى حق البارى تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته
واجيب بمنع الحصر خصوصا فى الغايب ومنها ان شرط الرؤية كما علمنا بالضرورة من التجربة
المقابلة او ما فى حكمها وهى مستحيلة فى حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
واجيب بمنع الاشتراط سيما فى الغايب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا
او فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت
لكل سليم الحاسة فى الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفى الجنة على الدوام
والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم
بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرايط عددناها فيما سبق يجب
الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرايط فى حق رؤية الله تعالى الا اثنان

لا تضامون لا تزاحمون

وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سجالهم ويجوز كون النظر المجرد عن الصلة

للرؤية كما مرانفا الثاني النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانها قد

بما لا بر الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء

منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي من احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي

ولتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا

ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف

ينظر فلان الي والنظر لا ينظر الى الرؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة قال الله تعالى و

تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما

عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية

ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها ما ذكره علي عليه السلم وكثير

من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع

لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة قولكم نظرت الى الهلال فلم اره قلنا

لم يصح نقله عن العرب بل نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا قولكم لم ازل انظر

الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من

الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على

السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي

يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته واثاره ولا قرينة ههنا تعيين المراد فالتعيين تحكم

لا يجوز لغة فيجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غيره محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل

على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا

الحسنى وزيادة وفسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد

في الخبر كما سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة

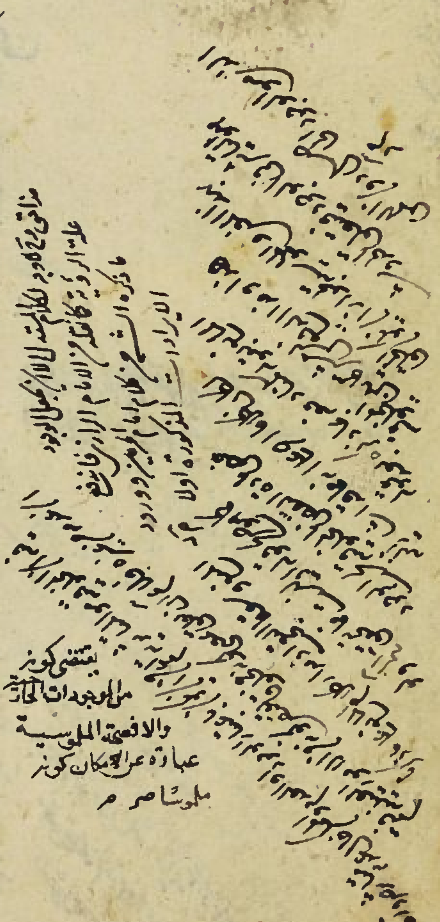
الشزور وهو نظر الغضبان بموخر عينيه صح

الازورار العدول عن الشيء صح

النضر الحسن والرونق وقد نضر وجهه ونضر نضر
اي حسن ونضر الله وجهه يتعدى ولا
يتعدى صحاح

والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار
الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك
ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي
وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول
بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد
الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على
الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح
اي منتظرات لاتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع
هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة
غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصلح للاخبار ببشارة مع ان سوق الاية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما
المستند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الاثبات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال
ان يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرى الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق
ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف
ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض
الرواة ان الاية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب المراد بيوم البكر يوم قتالهم مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة

بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي
دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معًا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو
مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروايح والاعتقادات والقدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انها لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى
لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي في
كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة
لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين
الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علية لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية
فصحيح اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من
الاعتباريات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا مما له تحقق في الاعيان
فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض
بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا
تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية لان كلما يتاتى في هذه يتاتى في تلك
وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع
والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات



للقطع فانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن
ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او حمرة بل ربما
نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل
فنعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى
كون صحة علة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان
يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك مما يتعلق به من الاحوال الرابع ان
بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها وجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما
يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته
واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو
بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي اراد
ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد
بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه

ثم قد فصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض م

مرادي لكنه يجوز ان المصحح لتعلق الرؤية لا بحيث يتحقق في الممكن من الجوهر والعرض وفي الواجب لا يصح تحقق ما يصلح متعلقا بها م د

الالوان في صفة عامة ثبوتية كون هذه علة مصححة سوى هذين الامرين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة
للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء للعلة
لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي
الوجود ليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين
الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب تعالى فيجوز ان يرى ذاته تعالى
وهو المطلوب قوله شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات
الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم
عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض
واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني
دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين
من ان المراد بالعلة هٰهنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما توهمه الاكثرون فيه
فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة
موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق
له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني لا حصر للمشترك بينهما في
الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة
ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به
وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان
المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم
ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة
انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه

ان يكون

وكذا الوجود كما سيذكره الشارح
فينهدم بنيان الدليل

تنزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا
فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة او سكون لكن في
المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة او آخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم
لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا
نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق و
ذلك ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ونميز الطويل عن
العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر
من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون
اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهما علة مختصة
بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولو لا تحقق مصحح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة
اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما
الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق

عطف على قوله ولهم على الامكان من المتن
قوله ومن المعقول انا نرى

واجيب بانه مع مخالفته الظاهر لم يقل احد منهم بظاهره فاسد اما اولا فانهم لما سالوا قالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عليه السلم في زجرهم
الى سؤال الروية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لجواز ان يكون ذلك
لقصدهم اعجاز موسى عليه السلم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا
فلان تجويز الروية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد الرسمي
وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته
بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين لموسى عليه السلم مصدقين
بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلب لها ومشاهدة لما جرت من الاحوال
والاهوال والالم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب بصفو الجزم بانه كلام الله تعالى
ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الروية وظنوا جوازها عند سماع
الكلام واختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى فيكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق واما في موسى عليه السلم الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى
لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله الرابع انه سال الروية
مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم
عليه السلم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس انه معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم
بمسئلة الروية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية
لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه فطلب العلم او خطرت بباله الروية
ناظرا فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بانه الزام
جهل النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه وما يمتنع دون
احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الروية على استقرار
الجبل مطلقا او حالة السكون فيكون ممكنا بل عقيب النظر بلا تراخ وهو حالة

لم نزل

انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج
على وجهين احدهما ان موسى عليه السلم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه
ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المح لانه عبث وان جهله فالجاهل

العالم م

بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى في كتابه بل ينبغي
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة
وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمح لا يقع على شيء من التقادير

وقوع م

واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلم لم يسال الرؤية بل تجوز بها عن العلم
الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال الراي
بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية
وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع الحمل عليه بوجوه الاول انه لو كانت بمعنى العلم
لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني
انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلم عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال
لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان
الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب
عن ذلك بانه لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على
ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من اياته تعالى اما ثانيا
فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا
فلان الاية انما هي عندنا كون الجبل لا استقراره فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستقرار
الثالث ان موسى انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال ليمنع ويعلم قومه امتناعه

واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم
وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه
تعالى فانهما مختلفان قطعًا والمعاني والاحوال والصفات الزايدة عينا يعني
وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى
معاني زايدة قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى
نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية
والحيية وعلى نفي الصفات الزايدة في الاعيان خلافا لطايفة من المعتزلة فانهم قالوا
ان لله تعالى صفات زايدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب
الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد
ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها لزم تعدد فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب
لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى
غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل
على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية
انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ولا نزاع للنافيين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع
ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او برسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من
الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان
فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى
منزها عن الجهة والمكان ام لا دليلهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني

عينا قيد للصفة

الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والى القسمين

الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقال الكرامية

اكثر العقلاء يوافقون في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان

الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان

في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت

علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته وانتهاؤه ثبوتهما

عدم بعد الوجود فيكونان حادثتين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية

والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا

وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة

كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية ونحوهما في اعداد الصفات ولا بالنسبة

الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم مطلقا واما القسم الثاني فانه — الثالث

لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير

في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطا ويدل على نفي

الحاجة يعني ان واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر

غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا

فان الواجب تعالى لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى

منزه عن ان يكون منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدائه ويدل على نفي اللذة المزاجية

لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود وخص اللذة بالمزاجية لان

من توابع المزاج الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك

الملايم من حيث هو ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد

به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان

يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته تعالى

فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين

احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع

الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما

انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية

المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو مح وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه

ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين

وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل

الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات

الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم

ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم

انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية

اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول

اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المح وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول

الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب

والمسموع والمبصر وهي حادثة فيجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى

واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافية يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام

اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث وكونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق

بالعدم وانه لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة

به والجواب منع الحصر بجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة الحقيقة

لصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون العدم شرطا او الحدوث

مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان

كان عالما بانه سيوجد فقد حدث تغير صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في

الاضافات

صفة الكمال نقص وانما يكون اذا لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرط الحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان ذات الواجب تع لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان
قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو مح اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند
الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى مح واعترض بانه ان اريد بالتغير
مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية
او تاثره وانفعاله من الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل
بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية
الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له
وبيان اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال لانقلابه
الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل
فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث
لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث
ولا خفاء في ان الممتنع جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه
بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الله لايجاد العالم متحققة
في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن
ان يوجده في الازل ومعنى الكلام انه يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في
امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث

والامكان م

قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا
فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث العالم ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب
او تركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي
وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم
كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى
حال في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلم فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل
وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن تفسيرا واثباتا الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا
يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مرتبته انتفى هويته
فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن تفسيرا واثباتا الا بعد تصور
ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما
ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا
اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعدما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت ورازق المعمر الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما
بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من
صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه
قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن

يحكى

سفه

وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكه لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن

هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فنقول وان كان التعيين

بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان تعين

المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لم لا يجوز احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني

وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة

بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سياتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم

بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعاينه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس و

الفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب

لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يتوارد المتشاركين في الموضوع متعاقب

والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم

امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى

الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون

التمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير

فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين هو الاحتياج الى

الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر فلا يلزم

امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان

قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا

وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحيان فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة

الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان

لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز

ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده

لا احتياجه تعالى في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان

الاجزاء الخارجية ما لا يحمل بعضها على الاخر وتكون لكل وجود على حده

يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب

بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل لان احتياج الواجب في التعين يقتضي احتياج الواجب في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الماهية التي جعل
احديهما في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قيل ان كان
نفس الماهية الواجب فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب وايضا
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو مناف لكون الوجوب ذاتيا
بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الواجب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعيين الذي ينفي احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب لا انما هو على
تقدير يكون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من
ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين يختار ان لا لزوم بينه و
التعينين

وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض و
هو تعدد الواجب صح
فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب صح
ان م

ونتقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص
فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس
صفة زايدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفى الزايد واستدلوا عليه بوجوه احدها
ان المعقول منه استمرار الوجود لا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى
وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود فهو باق لذاته ضرورة انما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة
يعلل بها الوجود فى الزمان الثانى لكان لزوم المحال ظاهرا لانه يؤول الى ان الواجب موجود
فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار
صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم و
العلم على الحيوة ورد بان افتقاره فى الوجود الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات
اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد فى اتمامه من ان البقاء وجود خاص فباقى المقدمات مستدرك
وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف كل ثبوت كل فى الزمان الثانى على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه
عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما
معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل
اليه والمستغنى عن جميع ما عداه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء
الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضرورى ورابعها ان البقاء لو كانت صفة
ازلية زايدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء فان قيل هو باق ببقاء لكن بقاء فى
نفسه لا زايد عليه حتى يتسلسل قلنا فحينئذ يكون البارى باقيا ببقاء هو نفسه

ويتسلسل م

والشريك يعنى وجوب الوجود يدل على نفى الشريك فى الوجوب اى لا يمكن تعدده
الواجب والا فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا

الكلام اللفظي

يقولون به اللهم الا ان يقصد بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه في الالفاظ قيل
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفساني
ولزم النقص في صفته تعالى الثاني لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل للكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب فان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم
شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى
ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل
لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه
فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه
ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب
بمثل ما ذكر في الوجه الاول بان يقال الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا
انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم فيلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما
جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صدقه اللفظي
اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقبول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب
دلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولم اسلم عن المناقشات اجماع الانبياء والعلماء
عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى
عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب يمتنع عدمه كان باقيا
مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى
يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والا
وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق بدونه كما في الحدوث

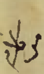
وهو مح
قولنا
كذب

نفي

من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا
ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف فانما يكون كفرا لو اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى
انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مخلوقات
الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون
الملفوظ وذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها
مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق
المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما
وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم
كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح
وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى
ارتفع الوثوق عن الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر عن
احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا يحصى والاصلح واجب عليه عندهم فلا
يجوز ما خل به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص محال على الله تعالى
اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا
وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه
في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا

الباری تعالی فتعین ان یکون هو المعنی اذ لا ثالث یطلق علیه اسم الکلام وهو الذی یسمی بالکلام
النفسی فان من یورد صیغة امر او نهی او نداء او اخبار او استخبار او غیر ذلک یجد فی نفسه
~~ویدور فی خلده ولا یختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع معانی یعبر عنها بالالفاظ التی~~
یسمیها بالکلام الحسی فالمعنی الذی یجده فی نفسه ویدور فی خلده ولا یختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ویقصد المتکلم حصوله فی نفس السامع لیجری علی موجبه هو
الذی نسمیه کلام النفسی وحدیثها لو انکره المص وقال والنفسانی ای الکلام النفسی غیر معقول
وقد شرحناه فی مبحث المسموعات فلیرجع الیه من اراد الاطلاع علیه ولصاحب المواقف کلام
فی تحقیق کلام الله تعالی محصله ان لفظ المعنی یطلق تارة علی مدلول اللفظ واخری علی الامر القائم
بالغیر فالشیخ الاشعری لما قال الکلام هو المعنی النفسی فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وحده وهو القدیم عنده واما العبارات فانما یسمی کلاما مجازا لدلالتها علی ما هو کلام
حقیقة حتی صرحوا بان الالفاظ حادثة علی مذهبه ایضا لکنها لیست کلاما حقیقة وهذا الذی
فهموه من کلام الشیخ له لوازم کثیرة فاسدة کعدم اکفار من انکر کلامیة ما بین دفتی
المصحف مع انه علم من الدین ضرورة کونه کلام الله تعالی حقیقة الی غیر ذلک مما لا یخفی علی المتفطن فی
الاحکام الدینیة فوجب حمل کلام الشیخ علی انه اراد به المعنی الثانی فیکون الکلام النفسی عنده
امرا شاملا للفظ والمعنی جمیعا قائما بذات الله تعالی وهو مکتوب فی المصاحف مقروء
بالالسن محفوظ فی الصدور وهو غیر الکتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما یقال من
ان الحروف والالفاظ مترتبة فجوابه ان ذلک الترتب انما هو فی التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة علی الحدوث یجب حملها علی حدوثه دون حدوث اللفظ
جمعا بین الادلة وهذا الذی ذکرناه وان کان مخالفا لما علیه متاخروا اصحابنا الا
انه بعد التامل یعرف حقیته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لکلام الشیخ مما اختاره
محمد الشهرستانی فی کتابه المسمی بنهایة الاقدام ولا شبهة فی انه اقرب الی الاحکام
الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة اقول المفاسد التی ذکرها انما یلزم علی ما فهمه الاصحاب.

الی غیر ذلک وکعدم المعارضة والتحدی
بکلامه الحقیقی وکعدم کون المقروء
المحفوظ کلام الله تعالی حقیقة



الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمة موسى عليه السلم بالطور وهو باطل اجماعا والجواب عنهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوى نسبته الى جميع ما يستحق تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهى بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامى على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعانى ممكن فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم باضداد الكمال وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق وقالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واذا سمعنا قايلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع بذاته قيامه م

يصح م

بمعنى خلق الحروف الدالة على المعانى ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف م

الاشاعرة م

الوهم الى الحقيقي الاولى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال كثير
شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقراته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث
ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق الماضي كثير في كلامه تعالى انا
ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سياتي والجواب ان كلامه
في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق ذلك مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا
القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث
لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في
الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون في ضمن احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو اراد
به انه امر واحد تحقيقي يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في
نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على
تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره
صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وآله وامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغايبين والمعدومين ضمنا وتبعا
ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان
ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس
بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا

مراد غيره من اهل المعتزلة وقد مر ما فيه قد

تعلق الجواب عن وجهي المعتزلة اه

ويرجع الى هذا ما نقل عن بعض الاعلام من ان القول بان الكلام معنى قائم بذاته تعالى غير مدلول الكلام اللفظي غير صحيح قد

الا انه ليس طلبا بالفعل حقيقة بل مجازا كما لا يخفى قد

الخامس

هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله بل لا دلالة اختصاصها اخ بر تعالى وهو انه اخترعها بان
اوجدها وكالاشكال في اللوح المحفوظ بقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في
لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف
المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقراه كل احد سواه بلسانه
يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقراه
القارى اى قار كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مولفه فان قيل اذا
اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع
كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما
وجه اختصاص موسى عليه السلم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام
حجة الاسلام رحمه الله تعالى انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف كما ترى في الاخرة
ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع
بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلم فافهمه كلامه بصوت تولى
تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاد
ابو اسحق الاسفراينى وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما ثبت ان
المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما
ثبت انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما ثبت ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف
او لوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه
في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظى رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب

ما ثبت محلها في محلات شرحه
بما كون الاطلاق باعتبار المماثلة والوحدة النوعية ومعنى ذهابها الى الوهم كما
اى ما ينزل للاعجاز ويصدق على كل بعض ولكن بعض يتميز بمثل وكمال
كما ايم

لكنها ليست بقايمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في جبريل او النبي عليه السلم ومعنى كونه
تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا
صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى
ليس من جنس الاصوات والحروف بل معنى قايم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي ومدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني
والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاولى انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله حتى
العوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف والثاني انه لما
اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث
لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر
لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وآله
بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن مسموعا بالاذان
بالاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ
لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا
بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن امر وهو قسم من الكلام
متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم
القران وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع

لعل الكاتب [illegible] ينبغي ان الحصر المستفاد من هذه
العبارة وهم قايلون بالكلام النفسي ومنشا
هو المراد من الجواب المذكور في الشرح و
جوابها لح

نقول انه حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف
بالاجماع صح

التحدي نبرد كردن وازكسي درخواستن تا با تو برابري كند

الذي هو
وعلى مدلوله القديم صح

شرايط بين عليه كما هو راى الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا وذات
البارى تعالى مبرات عن القصور فيحصل بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافى للسمع
والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به
كساير الاحساسات وانه محال فى حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما
مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك فى
الشاهد فلا نسلم انه فى الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثانى ان اثبات السمع والبصر
فى الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
لهما تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام له تواتر
عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب
الملل والمذاهب فى كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى
قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه صفة
له وكلما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء
مترتبة متعاقبة فى الوجود وكلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث
فاضطروا الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقية النقيضين فالحنابلة وكذا الحشوية قالوا كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه
قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى والكرامية وافقوا الحنابلة
فى ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تعالى
لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى
القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان

توقف الدور لان اثبات الكلام بقول النبى عليه السلام موقوف على صدقه وصدقه موقوف على اخبار الله تعالى بصدقه بطريق التكلم فيلزم الدور وجوابه منع توقف اثبات صدق النبى على اخبار الله تعالى بل انما يثبت بدلالة المعجزة

سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقته دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل لزوم اقول التسلسل
او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كان نفس
الداعي او امرا اخر زايدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل
على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من
ملة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقران والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات
الدينية وقد احتج بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكلما يصح عليه
من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على
الله تعالى مح وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغايب ايضا يقتضي صحة السمع والبصر
وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف
بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم
نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى
وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والافة على الباري سوى الاجماع المستند
الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا
بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ
تتجه على هذه اعتراضات لتشبثها احتاجا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وقد ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب ساير المتكلمين
الى انهما صفتان زايدتان على العلم فلما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الالات
فان كان السمع والبصر علمين متعلقين بما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين

هو ابو المعالي عبد الكريم الجويني استاد الغزالي

وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي

ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب

ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما

اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها

ومنهم من قال ان الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون الحوادث

ممكنة واجبة معًا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة

لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب

ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه له مفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها

ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم البارى تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان

بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين

وكل عالم قادر حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى

الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين

البصرى من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في مبحث

الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته

وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل وتعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات

بالوقوع دون البعض وفي الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى

الكل لا بد ان يكون لصفة من شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص و

امتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي مسماة

بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات

وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف

وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي

واستدل المصنف رح على ان ليس مرسوى الداعي بانها لو كانت امرا آخر

بعض م

الارادة

نقص

الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال يجب تنزيهه عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى
بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول لا يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن
وقال الحكماء علمه تعالى ليس زمانيا اي علما واقعا في زمان كعلمنا اصلا بالحوادث المختصة بازمنة
معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما
حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان

صفاته

اصلا فلا يكون له حال وماض ومستقبل فان هذه عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي كذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد
زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه غير مختص بجزء معين
من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في
الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا
ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس
منها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانية لم يتصف الزمان الحاضر مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في
وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم
بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي
لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما

معلو

هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات ممكنة ~~فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة الصفة الى الذات بكثرة~~ فان قيل
تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة
بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض
فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف في
تحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة متغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه تعالى
عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان
صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء ليس بارتسام
صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا ان علمه تعالى اقوى من العلم
بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده
اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي
العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة
الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة

وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هذه
الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يجعلها الله عالمة
بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذى لم يورده المص فهو انه تعالى قادر
اى [illegible] والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك
فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ودفع بما يجاب
بمنع التوقف غايته اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات تحصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم
يخطر بالبال كون المرسل عالما به والظاهر ان هذا مكابرة نعم يجد ذلك فى صفة الكلام
على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان البارى تعالى مجرد وكل
مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه تفصيلا والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم
ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو
حاصل فى شانه لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدا
لجميع ما عداه سواء اما بالواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه بانا
لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما هو حاضر عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها
لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعنى ثانى وجهى
الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثانى
فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات
ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من
قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين
متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه محال اذ لا تغاير

مستقصيا

حضورهم

والمجوس فانهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره
على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما يلزم مما ذكروا والاحكام والتجري
واستناد كل شيء اليه دلايل العلم والاختيار عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من
استدلال المتكلمين وجهان اورده المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان
فعلام
اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل لفعل محكم متقن
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع
عام
الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى
فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن و
النباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول
والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح
وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا
قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى
ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث
لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور
والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك
فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار
على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض
العقلاء جايز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب
مساكنها وتدبير معاشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور

دليل انه تعالى عالم

الصفة يعنى ان عمومية علة القدرة يستلزم عمومية صفة القدرة اى قدرة الله تعالى شاملة
لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة فى جميع الممكنات فالقدرة عامة فى جميعها اما ان علة
المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع
الممكنات مقدورا له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة
الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور مقدور له تعالى
لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة
القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم مخصوصون بخلق الافعال بقدرة البارى تعالى
والمشهور فى الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على
بعضها يثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس
بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص له قطعا فلا يتصور الاختلاف
فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
لا مادة له اصلا ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته
تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة وعلى قانون الحكمة جاز ان
المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء والمخالفون فى هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية
فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون
خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه
وكانهم ارادوا معنى اخر سوى معنى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير

تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم
الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الواجب تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة
عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تقتضي
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا
لان المؤثر ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع
امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي
امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه
باعتبار انضمامها اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد
الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور
الاثر بالنظر الى استجماع الشرايط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا نجعل
امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد به صدور
الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى
التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه
فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على نقيضه لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر
وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناها التاثير في حيث
لا اثر لا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يعني
ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم و عمومية متبر العلم يستلزم عمومية

مذهب الحكماء ان ذاته بشرط التنزه تعالى
لانه غير متصور بالذات ولا قابل للتحديد
لانتفاء التركيب طوالع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده

الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور او التسلسل استدل على
الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر
موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب

هو المطلوب

الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب الملّيون

قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
ذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى بالايجاب واحتج المص على انه تعالى قادر بان وجود العالم
بعد عدمه ينفي كون تاثيره بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني
بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على
حادث ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير
المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض
على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في
العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون
الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي
اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هنا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى
والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت فيما
سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما
لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات
لم يثبت عنده عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردات اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب

272

انقطاع الحركة وانما المقوله ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غيرذلك لنفسه مستقر

من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يتفعل مخصوص بذلك ــــــــــ ٥

تم الطبيعيات من شرح التجريد على يد المذنب ابن المذنب

نور الدين محمد هاشم الحسيني في المشهد المقدس

الرضوي بتاريخ عشر الاول من شهر شعبان

المعظم سنة اربع وسبعين بعد الالف

حامدا مصليا مستغفرا

٥

انما يقتضي ان يكون لا بعد ان امتداد وهمي لا لوجوده والنزاع فيه والمسند ما مر انفا وحدوث

العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم هو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه

ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض باعتبار

نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها

الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غيره للجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام

فانه هيئة للانسان بحسب نسبته فيما بين اجزائه بحيث يكون راسه من فوقه ورجله من تحته ولهذا

يصير الانعكاس وضعا اخر فيه تضاد فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد

بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع

قد يطلق على معنى اخر وهو ان يكون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة

بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة

ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله

فلم يرد بالنسبة هنا معناها المصدري بل ما يترتب من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة

الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى القميص والثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل

والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل اي الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثير الشيء

في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع منها ان ينفعل وهو

تاثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين ومنهم المص

الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى موثر

ويتحقق هناك تاثير وتاثر اخر فيلزم التسلسل والجواب بان ذلك انما يلزم ان لو كان كل

تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثير وحصول حتى

الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال

على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ

انما اوثر لفظا ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقعا لان الحاصل بعد

مبحث الوضع

مبحث الملك

مبحث الفعل والانفعال

للمسخن ما دام مسخنا

بايثر الشيء

لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا

وعدمه فى الزمان لا على التدريج جواب معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم

الان اما تدريجى او دفعى والاول بط والا لكان الان زمانيا اى منقسما بل يكون زمانا لا

انا والثانى يقتضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الان الاول فى

الزمان الذى بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو مح وتتالى الانات يستلزم تركب الزمان منها

وتقرير الجواب انهنا قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجى حصول ما له هوية اتصالية

ينطبق على الزمان كالحركة التى لا يتصور حصولها فى الان اصلا وغير التدريجى اما ان يكون حصوله

فى طرف الزمان لا فى الزمان ككون المتحرك فى حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى

فانه يوجد فى ان ولا يوجد فى زمان اقطعا او حصولا فى الزمان ومعا كالوصول فانه يوجد فى

ان ويبقى زمانا وكلا هذين من الحصولين انى دفعى الا ان احدهما مستمر فى زمان بعد ذلك الان

دون الاخر واما ان يكون حصولا فى الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد فى كل

ان يفرض فى ذلك الزمان مثل كون الشئ متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم فى طرف الزمان الحركة

زمانية بل يصدق ذلك على الجسم فى كل ان يفرض من انات زمان الحركة فهذا القسم واسطة بين التدريجى

الذى هو القسم الاول وبين الدفعى الذى يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول فى الزمان

لا ينحصر فى التدريجى ~~فعدم الان فى الزمان لا ينحصر فى التدريجى~~ فعدم الان فى الزمان الذى بعده

بمعنى الانطباق وليستلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان ان الا

ويكون معدوما فيه فالان طرف الزمان وعدمه فى جميع ذلك الزمان فلا محذور فيه قيل الكلام

فى حدوث عدم الان وهو انى دفعى قوله لا مخلص الا بان يتوقف كل ما هو متعلق الزمان والان وجد

فى احدهما واما هما ولا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا فى الان

لكان ذلك الزمان ايضا موجودا فى زمان اخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الان لو كان

موجودا فى الان فى ان حتى يتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الان انى

قوله لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الان شيئا فشيئا

لان الان انما انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا مر

يعنى الان مر

الى المنتهى مر

لكان ذلك الان الزمان ايضا موجودا فى ان آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود الان مر

الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسال عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشي في زمان لا يفضل عليه
ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان
معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كان متى نسبة الشي الى الزمان اشار الى ماهية الزمان
فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ
في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة
والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصة
يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى
المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه ان
التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء
بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم و
التاخر وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يعرضها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض
المتغيرات لها يعرض متى ولا يفتقر وجود معروضها او عدمه اليه اي لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشي متقدم على مقداره القائم به
فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو
افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان المعروض كالنقطة يعني كما ان النقطة
ليست جزءا من الخط كذلك الان ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي
والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا

لكن المتقدم من الحركة لا يجتمع مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة م

متى انما يعرض

فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما هو في الحجر المرمى الى

تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شئ وانما الموجود ههنا هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات

وهي الحركة التي يحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا يحصل في الجسم حقيقة

بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مسامتة مع الامور الخارجية

والمتحرك بالعرض قد يكون ساكنا بلا ان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينه وقد لا يكون

قابلا لها كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة

كحركة ساكن السفينه اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض

ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور في المتحرك الا بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات

الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى والدليل كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة

قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمى الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة

من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي يرمى اليه بل الى سمت يميل

الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه

يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعنى سمتا رمى اليه وسمتا هو يطير اليه واما الدليل

فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة

المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول

في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم

واتباعه الى انه يوجب معنى اخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقى

المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طايفة ان المعنى الكاينية فاشار المصنف الى بطلان

هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اى الحصول في الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون

بما يقتضى الدور وهو الكاينية وذلك لان الكاينية عندهم معللة بالكون الذي

هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس

وهو النسبة الى الزمان وطرفه اى الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشئ

المذكور منصوص

مبحث المتى

لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر خارجى للطبيعة ويكون ذلك علة
لرد الجسم فيقف لتردد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء فى مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضى الرد الى الامر
الطبيعي وهو حصول الماء فى مكانه بالحركة فانه لو كان فى مكانه الطبيعي لم تقتض
الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر
الطبيعي بعينه فلا تكون الحركة الطبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع
الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية فهى تستدعى
هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شئ من الحركات الدورية كذلك لان نقطة
تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب مهروبا عنه
بالطبع فان قيل الحركة بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع
فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة مفروضة فى الحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان
الهرب عنها بحركة غير الحركة التى بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرية مستندة الى قوة
مستفادة قابلة للضعف يعنى الحركة القسرية تستند الى قوة فى المتحرك مستفادة من
مبدأ خارجى وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال يضعف بمصادمات الجرم المخروق
بالحركة الى ان يصير مغلوبة فتستولى الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي
وطبيعى السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى
الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة فان
اى لا يتصور فى السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادى قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد فى علته والتحقيق
انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ارادة الالة الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة
والقاسر انما يصير تمام العلة للسكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة

الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد الحركة قال السكون لا لا اعتماد اقول الجواب ان تعادل الاعتمادين

يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع

السكون تقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة

للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاث التابعة

فيعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يتصف في الكم من غير نمو وذبول

وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع

اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وعترض عليه بان الحركة في المقولات

الثلث قد تكون من صنف الى صنف اوفردا الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا لا سكون

فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما

من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض

والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما

تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله تقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون

قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما يكون لتضاد ما فيه السكون

اعنى المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة

وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا

انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد

اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة

ولا في البرودة ومنه لكون قسم طبيعي وقسري وارادي المكون اعني حصول الجوهر في

الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي و

قسري لان المبدا ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا

للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي

لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون

يجامع

مع انه لا سكون في الفلكيات والحال انه لا نم ان اللاوصول اني قوله ضرورة انه زوال الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا قلنا لم فان الانطباق والموازنة والمحاذاة والتماس
والوصول وامثالها آنيات لانها يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها اذ لا يحصل الا
الحركة فانا صححنا الجسمين اذا تحرك احدهما الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان
عند انقطاع حركته ولا يزول منه هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل
الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكر وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك
قسرا يغلب الاعتماد اللازم فتصعد لاعتماد المجتلب في صعود الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب
انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب ينفذ الحجر متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم
المغلوب من الغلبة الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم
الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب
مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في
آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى
على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا طريق في انكاره فقال الحكماء انه صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها
سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ويجب وقوف الخردلة للتوسط السكون بين
حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان لان كل احد يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة
الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المذكورة المفروضة
بل يرجع بحجرها اذا وصل اليها بحجر وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
فرض محو يجوز ان يستلزم المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين
الا ان توجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الثانية لا السكون والاعتماد المجتلب فانه يقتضي

والا كان الوصول منقسما زمانيا

لو بعد زماني

ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهى البته الى سكون وذلك لانها لا يذهب على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع الى سمتها او ينعطف
سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنع عنهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته
طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى انى لان الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة
لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن تماما حدا فالوصول اليه انى اذ لو كان
زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة
هى الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة فى ان الوصول لان العلة الموجدة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا انى ضرورة انه زوال
الوصول الذى لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما فالميل زمانيا م
الذى هو علة اللاوصول يكون انيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول لامتناع
اجتماع الميلين الى حد مع الميل عنه فبين الانين زمان لامتناع تتالى الانات وذلك
الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان
سكون والجواب ان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك
هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان
الميل الذى هو علة الوصول الى المنتهى موجود فى ان الوصول لم لا يجوز ان يكون هو
علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذى
هو علة اللاوصول انى لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على
وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان ثبوت الوصول وكذا اللاوصول لما بينا اني م
انفا فبين الانين زمان سكون كما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه يلزم
على هذا لزوم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول
الى الحدود التى فى المسافة م بل يلزم تخلل السكنات فى م كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة م والزوال عنها

وهو ضعيف كان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية والداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما
اتصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك
واختار المصنف مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة انها المتصفة
بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين
حركات الفرس الذي يجري من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك
الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه مقداره ازيد من المسافة التي
قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا
نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من السكنات وقال الحكماء سبب البطوء
الممانعة الخارجية والداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا للبطوء في الحركة القسرية كما في
الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا للبطوء في الحركة الطبيعية
لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه
يصلح سببا للبطوء في الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية
والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوء الحركة نفس الارادة كما في التحريك
وتحريك اليد برفق ولا انقسام للذوات الزوايا والانعطافات لوجود زمان
بين آني الميلين ذهب الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون
لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويعبر
عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره ويعبر عنها بذات الزاوية فلا بد لها
من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع

فوجب ان يكون سكنات المتخللة
بين حركات الفرس في ذلك الوقت
ازيد من حركاته بالف الف مرة
صح

بعض

مطو

منهما كما بالذات حتى يكون المنطبق عليهما كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه

الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما

المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لكنه ينبغي ان يكون انقسامها

بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السرياني كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن

البعد على ما هو راي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على طرز

امتداده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي

الذي هو تكثير امتداده الوهمي لها الى من الاجزاء المفروضة بحيث يحصل اسم النصف والثلث

والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية تشتد

فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بها المهية لا بد للحركة من زمان وامتداد

في الاين والمقادير والكيفيات والاوضاع وكان من تسميتهم مسافة وان الاسم بالحلالة كان لما

في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى حركة سريعة وتضعف وتسمى حركة بطيئة

ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل والمسافة

الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية

في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة

بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول

يقابلهما ثم كل من السرعة والبطوء لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا

ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه ترددا لا شبه بالصواب هو الثاني لان الحركة

لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية

فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة و

بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان

انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة

بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة

والمكان صح

وتسمى ح سريعة وتضعف وتسمى ح بطيئة

هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا

اقول

للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني صفتي المبداية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تنافيهما ايضا متاخر عن وجودهما لا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات لا اينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم قد صرحوا بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فليعتبر حال الجهة وهي جهتا العلو والسفل وهما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليه في غاية الخلاف في التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام الحركة المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بحسب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها او على فرض الانطباق ليس شيء

يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل واحد
منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاده مافيه لان الصعود والهبوط
متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريقين اقول هكذا قيل
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق
كل واحدة من هذه العلل فيتحقق المعلول في صورة بدون ما تدعي عدم عليته لا بدل على
عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة لعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع
ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين
القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد
المبدا والمنتهى يقتضي لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد
الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة
الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا
بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق
به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد لانه قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين وههنا م
على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى
من حيث يوصف بالمبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس
الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن

فقد تعدد الاثر اعنی الحرکتین قلنا نختار ان الاثرین متغایران وذلک لا یبطل الوحدة

الشخصیة الاتصالیة فان قیل ان ارید بالحرکة الحرکة بمعنی القطع اعنی الامتداد الموهوم فلا وجود

لها فی الخارج وان ارید بها الحرکة بمعنی الکون فی الوسط فهی امر کلی والواقع بهذا المحل جزئی

مغایر للواقع بذلک فلا یتصور حرکة واحدة بالشخص واحد فقط محرکین اقول قد مر انفا ان الحرکة

بمعنی الکون فی الوسط لیس امرا کلیا بل هو واحد بالشخص مع انه لم یتم الدلیل علی عدم وجود

الحرکة بمعنی القطع فی الخارج لما اوردنا علیه من الاعتراض نعم یرد علیه اعتراض اخر وهو انهم

ان ارادوا بالحرکة الواحدة بالشخص مجموع الحرکة التی بعضها مستند الی محرک والبعض الاخر

مستند الی محرک آخر کما هو الظاهر من کلامهم فلا شک فی انه لا تعدد فی محرکها لان

محرکها مجموع المحرکین لا کل واحد منهما لیکون المحرک متعددا ومجموع المحرکین واحد بالشخص

وکل واحد من المحرکین جزء من هذا المحرک الذی هو واحد بالشخص فلا اشتباه فالصواب ان

یعلل هذا المطلوب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرک بالقسر فی مسافة بعینها من مبدأ

الی منتهی معینین فی زمان معین لا یختلف حرکته هذه بان یکون رامیه زیدا او عمرا او غیرهما وذلک

معلوم بالضرورة والسر فی ذلک ان الاستناد الی المؤثر لا دخل له فی تشخص الاثر ولذلک

اتفقوا علی جواز توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد بالشخص ابتداء علی سبیل

البدل ونحن بینا فی مبحثه انه یجوز تواردهما علی التعاقب ایضا فلیرجع الیه من اراد الاطلاع

علیه واما تضاد الحرکات فلیس لتضاد المتحرک لانه جسم ولا تضاد فیه بالذات ولو اعتبر له

التضاد بالعرض فقد یکون متضادا مع تماثل الحرکتین کحرکة البارد والحار مثل الماء والنار الی

العلو وقد یکون واحدا مع تضاد الحرکتین کحرکة جسم من العلو الی السفل وبالعکس او

من البیاض الی السواد وبالعکس او من النمو الی الذبول وبالعکس او من وضع الی وضع اخر

مضاد له وبالعکس ولا لتضاد المحرک لتماثلهما مع تضاد المحرکین کما فی الحرکة الصاعدة للحجر

وللنار بالقوة القسریة والطبیعیة المتضادتین وتضادهما مع اتحاد المحرک کما فی حرکة

الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا یتصور فیه تضاد ولا

والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت
الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعًا واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة
معينة الى نقطة اخرى غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اي وحدته
الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني الوحدة الشخصية
للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا
انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع
ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو
والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون
الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحالة يوجب الاثنينية فيها غير
ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الاخر الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل
ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها
يعرض لها انقسامات توهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها
الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين
اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره

واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور
الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه
الثلثة فيهما نوعًا صح

المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف و
تضاد الاولين المتضاد لا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركة قد يكون
بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف
بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبقوا ان الحركة
يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي
يختلف باختلافها مهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها مهية
الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما
فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع واذا اختلف المتحرك والمحرك والزمان نوعا لا يختلف الحركة
لان تنوع الموضوعات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام عرض نوع كالحرارة
بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف في القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا
وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض
فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها غاية للحركة واختلاف العارض
لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان
عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلفت الحركة
نوعا وان كان ما فيه واحدة بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من
السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق
الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين

نوع واحد

و

فى الكيف وهو يسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد حارا
بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات
قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية الثانى ان ذلك التغير تدريجى لا دفعى ولم يتعرض احد
منهم لبيان الامر الثانى بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء البارد من البرودة الى السخونة
وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى
الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة
فى انات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها
متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجى بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة
واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبى الكمون والبروز والفشو والنفوذ و
قد ذكرنا وجوها لابطالهما فى مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى بطلان مذهب
الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء
نارية كامنة لكان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت
بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفى الاين والوضع اى وقوع الحركة فى مقولتى
الاين والوضع ظاهر اما فى الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما فى الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور
خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما فى غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعنى بالحركة الا التغير من وضع
الى وضع من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس
الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء
على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له ويعرض لها وحدة باعتبار

ظاهر م

نسبة

فى الوضع م

على التدريج م

بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة
وشرها نهاهو نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال
بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قال المجيب والا فالقول ما قال الامام واعلم اذا علم النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجدان بعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة
الشئ في مقولة ان ينتقل ذلك الشئ بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف الى
اخر منه او من فرد شخصي من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شئ
واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شئ واحد بعينه
لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار
الكبير لمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغاير ان فلم يتوارد المقداران
على شئ واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وعلى ما حققناه ظهر ان لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا
واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة
في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم لان المقادير المختلفة
في الصور الاربع يتوارد على شئ واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله
الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينقص عنه فان زيد الطفل
هو بعينه زيد الشاب وان عظم جثته وصارت عشر عشر لما كانت في حال الشباب
وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال و
في الكيف استحالة المحسوس لبطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات
الحركة في الكيف بقوله ... الجزم م

في منافذها ومسامها م

بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير م

تشخصه

اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت ... م

من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عنها عليها المقدار مع الصورة التى يقتضيه الى مقدار
~~اخر بان يتبدل لها المقدار مع الصورة التى يقتضيه الى مقدار~~ اخر وصورة اخرى لانا
نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه
صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا
حاجة الى اثباتنا امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما يدل على وقوعهما والوقوع بعد
الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب
على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل
براسها هواء من خارج ثم يكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملا في الرشاشات الطويلة
الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حادث فيها بان
يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل
لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان
الخارج ايضا ثم لما وجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى في الماء تكاثف فصغر حجمه
وعاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلا
والثاني ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الاناء
وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الاناء فيصدع
وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا
انفصال ثم زاد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو
انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزايدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما
تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم واجيب عنه بان قد

وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر
ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه
حين هو عاد الى حجمه الاول م

التخلخل كما القوام

الزيت كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا على رقة

والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف

بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة

بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل او بالعكس

وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابلة محضة يتوارد

عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا

واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه

وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من

يجعل المقدار زايدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة

لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل

متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز ان يتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع و

انتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء

منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال

في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير

القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن

مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز

على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود

بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول

امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين

والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول

اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص لعله الصورة الجسمية فيكون لجزء من الجسم

على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غيرها اقتضاه جزؤه لا يتاتى ويمكن انتقال الهيولى

اذ على هذا التقدير لا يمكن صيرورته مقدار الكل ايضا

الى التبرد مثلا لكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال
فالتبرد لا يكون الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين ان يكون الشئ الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين م
فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
اقول هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما
الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة
الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر
وليس بينهما زمان سكون بل بينهما ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيما يتبع الحركة في غيرها فيهما تبع م
لانها ايضا حالتان نسبيتان فلا تستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما اما تابعة اما في القوة المحركة للغير م
ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد ينفسخ يسيرا يسيرا او التطبيع
قد يتجوز كذلك والطبيعة الالية قد يتحلل هكذا ففي جميع هذه الصور تتبدل الحال اولا اما في القوة
او في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك
واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعه الحركة م
في القابلية ولا يخفى ان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة فيه وفي المتقدم
تعا في الكم باعتبارين لدخول الماء في القارورة المكبوبة عليه ولتصدع الانية عند الغليان
وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في
المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر
النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف
وهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما في القطن المنفوش
والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم

ومنع الحركة فيها اربعة م

الحركة في جوهر فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه اما ان يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منه دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجوهر البسيط فانعدام
المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واحدة في
عند تغير الموضوع وتغيره مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها
كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف
من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي
من الكيف وكذلك اذا كان في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه
ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجا تبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بعينها مع
تغير متبوعاتها في نفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف
واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها
بلا تبعية شيء واجيب بانه ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما
نسبية حتى يرد عليه النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في
الاحكام واما الجدة فيقع دفعة ولا يقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول والصعود فلا شك انما يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا
ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن

باعيانها

لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية م م

الى

اذا كان في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينات او

كيفيات لا يقف على حد فالوا مثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء

تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة

الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فيجوز ان يتبدل عليها

الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء تشخصها فيكون حركة في الجوهر كتحركها

في الكيفية والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن الكيفيات باسرها مع بقائه

موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة

بدونه وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها فليس من تبدل الحال

على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان

الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة والذات والذات اذا لم يكن متحصلا بالفعل لم يتصور حركتها من شيء الى شيء

فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة

من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها

بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول

هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة اخرى ليس لشيء

من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة فليس هناك حركة اصلا

قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل في وجوده

الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها

تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال

اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في

عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة

فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها او في جميعها معا وقد عرفت استحالته ولا

حركة في الجواهر المركبة ايضا ولما ذكروا من انها ينعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه اذا تعدت

يلزم م

بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة م

حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل

او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما في ان فلا يخلو من ان يكون بين حدين
متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي
الانات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة
واما اللازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة وهو لا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
فان قيل هذا الدليل آت في الحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه
بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن
الكيفيات مثلا لم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك
ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات
هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه
الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا
كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد
صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون
قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذا لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص
الا بان يقال كما ان للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اينا واحدا مستمرا لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها
يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة
يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل واحد منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة
الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما
هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن ان يفرض فيه نقط ايضا لا يقف على حد كذلك

منقوض

اذا فرضنا في خط وارا صحت انه
اذا نقص [illegible]
[illegible]

١٦١

لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات
الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى
ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الجسم [الاجسام] فى حقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة المقتضية
للحركة نفسها ولجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة فى كونها جوهرا ممتدا فى الجهات
فيقتضى بعضها حركة دون بعض اخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها
بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام فى جميع
الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر فى جميع الاجسام وفى جميع
الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شىء مما ذكرتم فى
الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة
فى حال يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال
وهو الخروج عن المكان الطبيعى فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للحركة حتى يبقى
ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى
جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا
الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى الجواب عنهما
والمنسوب اليه اربع اى المقولة التى تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقى
المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر يوجد دفعة
ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة ولا يعقل حركة
فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسايط الجواهر انما يوجد ويفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة
الشىء فى مقولة ان ذلك الشىء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منه
او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر
ان لم يكن حالا فى الجوهر الاخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة
فى المقولة وان كان حالا فى جوهر آخر فالجواهر التى ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع

هو ممنوع م

الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة م م

حتى يبقى الجزء الاولة ببقائها بل تقتضى الجزء الاول يحصل لها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول م

ثم لاشك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالى المتصف بالوضع
اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلث فيطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل
فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها
فهى متحركة بها بين الحركتين تبعا وبالعرض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل
للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها
تتصف بالذات بها على سبيل التبع وبالعرض واذا مهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك
بعينه هو المحرك اى لا يجوز ان يكون الشئ الذى عرض له المتحركية هو الشئ الذى عرضت له المحركية
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اى فاعلة للحركة والا
علة للجزء الاول منها ومع ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثانى منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع
فى الوجود فلا يجتمع الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اى الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا
يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة
فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذى هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده فى هذا التحريك لكن لم لا يجوز
ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة ملايمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب
والبعد من تلك الحالة الملايمة كما زعمتموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة
وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة فى الخارج هى الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود
باقية بتشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة
لها بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيدها تعدد تشخصيا
فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى غرض
المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء الجسم الحركة زوال الحالة
الملايمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل الجسم مع زوال تلك الحالة فلا يقدح فى ذلك
الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والثانى ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه لدامت الحركة بجميع الاجسام فى جميع الاوقات وهو المراد بقوله فيعم والتالى

والمعروض

يتحقق

زض فيها تقطع دورات مخصوصة بفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل

لا تتوقف على ما وجد لها بالفعل ولا يستلزم ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا

براد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل

من ان الحركة لما كانت كمالا كان خروجا من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ

وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل انها لما كان كمال — لهما م

ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني بدا

فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون

بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كا

يكون مبدا الحركة ومنتهى لها متضادين بالذات كالحركة فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها — لهما م

وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من

السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط

وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا او المنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض

بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا

ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره ذاتيهما واما حكم — حكم م

مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله لهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقالان

له قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى و

اما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد

اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا

انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا

وليس احدهما للاخر فهما اما متضادان او متضايفان لكن ليس كل من يعقل مبدا

الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما

بالنظر الى ما يقالان له اي الى ذي المبدا وذي المنتهى وهو بحث العلتان المتقى المعلول

له فان المبدا والمنتهى يا ... م

اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك
على المعنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل
والثاني القطعة من الزمان المركبة من [كسير من اواخر الماضي] واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب
اختلاف الافعال التي تضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله
الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل جزؤها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع
على اي حال قوله اي الحركة تتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ و
ثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واشار اليهما بقوله من جهة واحدة على المتقابلين فيهما
لان المبدأ والمنتهى متقابلان من حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك
ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعليتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة
الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة
فيه تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان والمقدار واراد بتوقف الحركة
على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به [فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله]
الا ان فيه نظرا اما الزمان فلانه لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة
فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في
حركة المتبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور [الستة]
فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها حركة ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث ان لها امتدادا غير قار ومستلزمة لامر ممتد لا بد لها من
زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ
والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمية المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا

المتبيض
حيثه

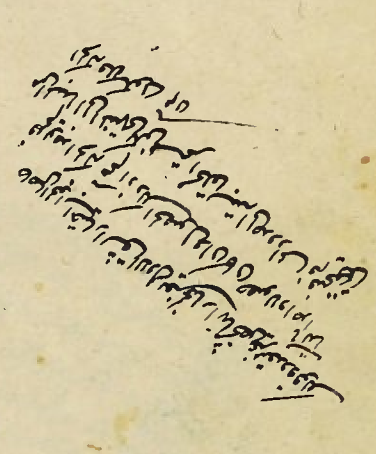
متعددة فاما ان يستقر علی واحد منها فی اکثر من آن واحد فقد انقطعت الحرکة واما ان لا يستقر
فلا يكون فی كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالی الآنات
وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد فی ذلك الزمان شیء من تلك الايون فيلزم انقطاع
الحركة الاينية وكذا فی الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا المسافة
الی منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهی لكنه غير مستقر يختلف
نسبته الی حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الاين بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض فی المسافة حدان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض فی ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين
فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين علی خط يمكن ان يفرض بينهما
نقط غير متناهية فلا يلزم تتالی الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك
فی الكيف كيفية واحدة غير قارة فی كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخری فرضا ولا يمكن
ان يفرض فی تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين
فيهما يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخری فلا يلزم شیء من المحذورات اقول القول بان
للمتحرك فی الايون المتباينة فی النوعية كونا واحدا من اول الحركة الی منتهاها مما يأباه
الضرورة وعن شبهة اخری تقريرها ان الحركة لو حصلت فی الاعيان لا يخلو اما ان يكون
شيئا موجودا فی الحال او لا يكون والثانی باطل لانها لو لم يكن شیء منها موجودا فی الحال
لم يكن موجودا فی الماضی ولا فی المستقبل ايضا لان الموجود فی الماضی هو الذی وجد فی الحال
الماضی والموجود فی المستقبل هو الذی يوجد فی الحال وكذا الاول لان الموجود
فی الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا علی الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة
غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة فی الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذی لا يتجزی لانها منطبقة علی المسافة
لان المنطبق علی المسافة انما هی الحركة بالمعنی الثانی فيختار انها لا وجود لها فی الاعيان

بل لدفع الشبهة

اما قبل ان الوصول الى المنتهى

اصلاً اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم
من ان يكون انا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود فى زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لا بزمانه
ونهاية فان قيل الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول اما فى غير منقسم فى
امتداد المسافة فهذا الحصول فى حد معين اذ لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك فى الاين مثلا
ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له فى الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة م ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل
لزم تتالى الانات وتركب المسافة من الحدود التى لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل
بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون السكون الجسم فى ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل قلنا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور يوجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هى التوسط
الحاصل للموضوع الواحد بالتشخص فى زمان واحد فى مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين
مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث
يكون المتحرك فى كل ان فى حد اخر لا يوجب تعدد فى ذات هذا التشخص بل فى عوارضه واحواله
فان قيل تلك النسبة المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة كان
هناك بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالى الانات والحدود وان لم يكن متصلة كان
هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التى تعرض للحركة فى الانات الى الحدود المفروضة
فى المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح فى وجود الحركة التى هى فى ذاتها بحيث
اى حد يفرض فى مسافتها يفرض لها هناك نسبة فى ان تخالف النسبة التى
يمكن ان يعرض لها فى حد وان سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى
التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة
مشهورة فى الحركة وهى ان المتحرك فى الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اين

لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى
الخارج فاذن الحركة الموجودة م



معرد

العتبه حد من الحدود الواقعه فی اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهی الحركة السابقه عليه ولا شبهة

فی ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمال اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول

الجسم فی مكان بعد آخر هذا على التعريف على رای المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبنی على انهم لا

يثبتون الحركة فی ساير المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول فی المكان الثانی

فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول فی الحيز الثانی لانها انما ينقطع فی الان الثانی

لا فی الان الاول ووجودها ضروری لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون

الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهی ولا يكون فی حيز فی آنين بل يكون فی كل آن فی حيز آخر

ويسمی الحركة بمعنی التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث ای حد من حدود المسافة

يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا

والمنتهی بحيث ای آن يفرض يكون حاله فی ذلك الان مخالفا لحاله فی آنين يحيطان

به والحركة بهذا المعنى امر موجود فی الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة

ليست ثابتة له فی المبدا ولا فی المنتهی بل فيما بينهما من اول المسافة الى آخره لكن يختلف

نسب المتحرك الى حدود المسافة فهی باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود

سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل فی الخيال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة

بمعنى القطع وهی الحركة بالمعنى الثانی فانه لما ارتسم نسبه المتحرك الى الحيز الثانی فی الخيال

قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التی هی المبدا

والمنتهی كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فی الحس المشترك فيری

لذلك خطا او دايرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا فی الموهم لاستحالة وجودها

فی الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهی لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد

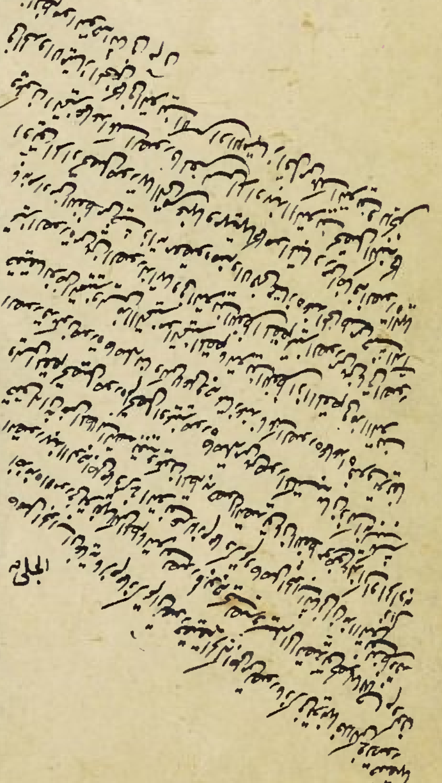
انقطعت الحركة اقول الحركة توجد فی زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك فی المبدا

وان وصوله الى المنتهی فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهی

ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود

بل انما هو مقدارها ايضا يستحيل وجوده
وجوده فی الاعيان كما ذكره الشارح
م ل

في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان
والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان والحركة تفارق ساير الكمالات
من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول
المط بالفعل فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو
بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات
فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكل ما او في نحو ذلك بل هو من الجهة التي هو باعتبارها
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكنه لا من حيث هو بالقوة بل من حيث
هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما ورد في
هذا التعريف يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور
حقيقتها وثانيهما انه ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل
صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية او غير اينية
فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل
اذ لا يندفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يتوقف بتصور شيء بوجوه بعضها
اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف
بالوجه لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان الحد لا ينطبق على الحركة
المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان
نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا
اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون غرضنا



ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في
ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق اذ اللبث امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغيرنا وجه الحصر
بانه لو كان سكونا لحصل اولا في حيز ثان فهو حركة والا فسكون فقد دخل في السكون الكون في اول زمان
الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص
بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في
الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني لزم ان يكون حركة ايضا ولا قايل به واعلم
ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون امر هو الحصول في الحيز وحده
والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما يتوهم انه لا يجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
جوهر وافتراقا بالنسبة الى اخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا
يسيرا او لا دفعة ونظر فيه متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار للحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكر
المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات
اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا
التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة
للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي
والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها
وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما يحصل فيه لكن ليس يعتبر ههنا اذ لا
يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول

العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص للعلوم بالمعلومية لا يفتقر

الى صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعلومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية

ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء

منها الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون

عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه

في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع

والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان

يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث

دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء بينهما فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان

وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا

بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا

اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك

قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع

الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن

الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز

الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي تحقيقه ان الحصول

الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى

الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة

الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في ذلك

الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بالحصول

اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا ينحصر في اربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى

لو خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جواهر اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون

حصول م

في الاين

سكون

والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر مفاته تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي بط بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافات فيكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بنى على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بنى على ان الكل يتفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما يحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القايل بوجود الاضافة ليس قايلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فاذا اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة تخالف صفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرض من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف ثم اختصاص المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني في العلم فان اختصاص

يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفاته تعالى م

والاتفاق م

فان اختصاص العاشق

والنقل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوتہ ذهنی ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء

الى انہ لا تحقق للاضافة فی الخارج ووافقهم المص واستدل عليہ بوجوه اشار الى الاول منها بقولہ

ولا لتسلسل يعنی ان الاضافة لو كانت موجودة فی الخارج لكانت فی محل وحلولها فی المحل اضافة

بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل فی الامور الموجودة و

لا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا

يحتاج فی كونہ مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج فی كونها مضافة الى اضافة اخرى

عارضة لها بل هی مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان المقصود ليس من هذه الحيثية

بل من حيث ان الابوة لا بد من حالة فی محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليها كما بينا ويتسلسل

لانہ لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها فی محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة

عليها واما حصولها فی محل فليس له مفهوم وراء كونہ حصولا فی ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول

فی المحل نفس ذاتہ على قياس ما قيل فی وجود الوجود لانا نقول حصول الشیء فی محل يستحيل ان

يكون عين ذلك الشیء وكيف لا وتحقق الشیء على نفسه واشار الى الثانی بقولہ ولتقدم

وجودها عليہ يعنی ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فی الوجود وممتازة

عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن

الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمہ على

نفسه وما يتوهم من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التی

هی الاضافة فانی يلزم من تقدمہ على وجود الاضافة تقدم الشیء على نفسه ليس بشیء

اذ لا خفاء فی ان اتصاف شیء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة

بين الاب والابن واشار الى الثالث بقولہ ولزم عدم التناهی فی كل مرتبة من

مراتب الاعداد يعنی لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يحصل لكل عدد صفات لا نهاية

لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة

وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى ما لا نهاية وكذا الثلثة

فی نفسه متقدم بالذات على حصولہ فی محلہ ولا يتصور تقدم الشیء م

ومن معروضاتها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا
يجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين
الى الاخر من حيث هو مضاف يجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا كما تقول الاب اب
الابن فيقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف
فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يتصور ان يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا
يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما الى تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم و
المعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون التخيير
بحيث يكون من شان احدها التقدم بحسب المكان والاخر من شانه التاخر بحسبه فان قيل
المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل
لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل
اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا
اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ
بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني
فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة
للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين
كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى

موجودين

المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الابيض والاسود لا يتضادان لصدق

الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكر ما قالوا

من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم

يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد

بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد

كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضد الذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا

من الاولى فيكون بعدها بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم

ضد الشيء منها الا نوع طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها

المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما

الموجود في الخارج ما هو مستدير معين فلا شيء من المستديرات المعينة اولى بالتضاد

لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها للمستقيم في الموضوع

فلا يكون ضد اله قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لا نظر في مستدير واحد يمكن ان

يكون اطرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض

بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم

ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من

مبحث الشكل

غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما

في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الا

بالجسم فليس بصحيح اذ قد ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الجسم بل بسطح وقد يطلق

الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان

الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهوري لنا الثامن من اجناس

مبحث الاضافة

الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة

اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها

فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح او قصر في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتحادى

جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه

موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد تفرض في داخله نقطة يتساوى جميع

الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ونتصور وجودها بانه نتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم

متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد القياس

التعليمي فهو لا يفيد اليقين وان اراد انه يتوقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم

ثم لان القوس المنطبقة على سطح مستو بحيث اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر

حصلت الدائرة اقول ... ارادان حركة الدورية موجودة بلا شبهة

وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث ثبت احد طرفيه ايضا موجودة

بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير

وكذا عن عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان

المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير

لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع

الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين

لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني

صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط

مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي

فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير

تسليمه ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول

الخطين في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه

لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد

واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد

طرفه

موضوع الخط المستقيم سطح مستو

والالهى واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهى المبحوث عنها فى قسم الرياضيات ومنها ما هى عارضة بسبب
انها كمية شئ مخصوص كالخلقة وهذا الاينافى الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد فى الخلقة
مجموع الشكل واللون والشكل المستقيم المنضم الى اللون اوكيفيه حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصله بين نقطتين عرف ارشميدس
الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط
المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لامعنى للخط المستدير الا ذلك النهاية المخصوصة فاذا
وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم
والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة
واما لوازم الفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال استحالة
انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه زايد او انقص
من المنحنى او مساوله فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهى اعظم من وترها كلام مجازى
على سبيل التخيل الكاذب واجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق
تلك النهاية المخصوصة التى هى المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة
الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثانى ان انطباق
المستقيم على المستدير جاير مع بقائهما على حالهما كما فى الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى
يعود الى وضعها فان محيط الداير على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم فى ذلك السطح
غاية ما فى الباب ان الانطباق ههنا تدريجى وفى المستقيمين دفعى على انا لا نسلم اعتبار
الانطباق فى التساوى والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله فى الرسالة
المعمولة لبعض الافاضل فى حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذى اذا ثبت نهاياته وقتل
لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه
الذى اذا وقع فى امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة

مبحث الكيفيات المختصة بالكميات

وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والثاني تقرر صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق
النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا تشتد
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر
فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة
والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع
من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للسطح والخط والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او
الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا
باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة الى عبارة
عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من
الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءها الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة
المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها
مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلث ورباع
وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لا يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا
لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما
نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الثالث
ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي
تسليم

وكانه مترددفي انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولاشئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانيه المسماة بالحال
والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما
يصح حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها او
هي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او عن وضع او شكل
او عن انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او من ان ينفعل
واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا فاذا لم يدخل المرض تحت الحال
والملكة لم تدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان
تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انها كيفية نفسانية
يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها من منوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن

مبحث الفرح ونحوه

والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور
النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول
الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا حذرا من المؤذي
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما
غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل
انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع
وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا.

للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخ
كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ما وفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة
على الحالة في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة رسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في
كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول لصحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انها يتناول صحة النباتات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب
والهضم والتغذية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان
من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا وعلى هذا
يكون في تعريف الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من
مطلق الكيفية واما ما ذكر في مواضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها
بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنها الافعال كلها صحيحة سليمة
فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة بدن الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن
بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لما غير سليمة وفي مواضع من الشفا
ان المرض من حيث انه مرض بالحقيقة هو عدم وليست اعني من حيث هو مزاج او الم و
غير اشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين الكلامين على ما اشار
اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول
تلك الهيئة وتحدث هيئة اخرى هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك
الهيئة وتحدث الاثر في الافعال فان جعل المرض عبارة من عدم الهيئة الاولى و زوالها
فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد

وحاصله انما قدم الملكة للاتفاق على كونها صحة بخلاف الحالة
فانه اختلف فيها فبعضهم يجعلها صحة وبعضهم
يجعلها واسطة بين الصحة والمرض ١٢
والتمنية م

ذكره

ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطاً بالقيام بالاخر فيلزم الدور
او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء او اتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض
فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة وايضا اجيب
بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد
او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطاً بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف
واجزاء البنية هى العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون قيام الحيوة غير مشروط بالبنية حيث تحقق
فى الاجزاء الاخر من غير شرط بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية وتقابل الموت
تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى بعد البصر لا
كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة تقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغى ان يحمل
ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من افعال الله تعالى او من ملك يقتضى زوال الحيوة
عن الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على
ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا
للاماتة دون الموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت و
الحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق فى الاية التقدير
وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت
على حذف المضاف اقول الامر العدمى ايضا قد يحدث منه بعد ان لم يكن يعنى تتصف
الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا
فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ فى الفصل الاول من القانون ملكة او حال تصدر عنها اى
لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل

لانا نقول عدم اشتراط قيام
الحيوة بقيام بالجزء الاول لا
يستلزم عدم اشتراطه م

مبحث الصحة والمرض

للتنبيه

المزاج ومبدأ الحس والحركة فيتغاير هما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها والغاذية في النبات
والحيوان حقيقة واحدة فيلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على تغاير
الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير
اغتذاء في الذابل واعترض عليه بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة
الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب عنه بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة لحفظ العضو عن التعفن مثلا
باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز
ان يمتنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية عدم المانع بالنسبة الى ذلك البعض
فلا بد من البنية يعني لما كانت الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها
بالبنية وبالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من
العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون
من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي
والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء
على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن
الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة اوشدة ربط يمنع نفوذه
وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر
للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا
على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان يقوم
بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما

والتمييز

ارادة

ما لوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا لاحتاج حصولها فينا الى

اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى

ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة

هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا وجلّ الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر

عالم بل ذاكر له الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى

لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي

كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح

والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت بوجه آخر وهو ان

الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه

وقد يشتهي الطعام ولا يريده اذا علم فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من تلك الارادة

والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا

الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة

للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان

ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي

صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير

للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدا لقوة الحس والحركة وكان

هنا هو المراد بالقوة لا ول التمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة يتبع الاعتدال النوعي

ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى الاعتدال النوعي على ما مر

هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه

بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع

من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة

والباطنة والقوى المحركة نحو طلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال

مبحث الحيوة

المزاج

يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل ويكون متقدما على الفعل غير موجب له ودونه تمايز ولذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل وامغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشارة بقوله وتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعنى ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق على الخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبه للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعنى ان الارادة مغايرة للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل اللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد وكذلك الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع والميل التابع له جاز تعلقها بنفسها اذ لجواز ان يعتقد النفس ان فى اعتقاده لمنفعة فعل او فى ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور

ان نشتهى

بعضها ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اى ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة مقابل الاخر لانفسهما وبالعكس اى كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة مقابل الاخر وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما هو مراد العلامة المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذلك ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال وبالعكس فى كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعنى قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا فى الضد جايز دون المقابل بل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثانى فعدم ورود فعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعا اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد اعنى لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور كما فى العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واما اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين

لانفسهما

المحض فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين

المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع كراهته لان ضد ارادة

الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل من المتنافيين مع ضد الآخر جاير اذ يجوز ان يكونا متلازمين

وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع

كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين

مرادا من وجه ارادة على السوية مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح او وايضا يجوز ان يكون شيء

مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه

ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع

ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من جهتين نعم

لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء

وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم

كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد

بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول

لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد بدون كراهة الضد المشعور به وذلك عند

عدم الشعور بالضد لا يقال لا ندعي نحن ان ارادة الشي مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة

الشي الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف

بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام

فذهب الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا

لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع

المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة كما في كثير من الامور المشعور بها ولجواز

ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورود هذا الاخير عليه من تفسير الارادة

على راي الشيخ ومن تابعه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل

من المعاصي م

واحد م

ولا يوجد م

القاضي ابو بكر م

بان الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع م

ان الارادة قد توجد بعد اعتقاد النفع او ميل يعقبه فلا يكون شي منهما لازمًا فضلاً عن
ان يكون نفسها فان الهارب عن السبع اذا عنّ له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة
منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على
ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة ان من دهشته لا يخطر
بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف
متفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذا الجايع اذا كان
عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر من غير داع يدعوه اليه
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا
لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من
جميع الوجوه في الامثلة المذكورة مم ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة
فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا لو اذا
فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليسار لان القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه واما في القدحين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجانب مع الضرورة والمعاندة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشي نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها
لكانت اما مماثلتها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل
مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين
لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو

هو

مبحث الارادة

من القاهرة لا اثر بها عند العقلاء فان المتمكن في غلبة بحكم ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد يعرض

له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية

اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بتفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة

كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة عين بها الصحيحة من

جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان

العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف

كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر

ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في شوائب المادية

كان ادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات

العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات

منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس

حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بمعنى

الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا

او ظنا قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور على السوية فاذا

اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة

مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل

او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد

الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا لشيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا

الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع والضر بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث

يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارض وما ذكر

من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب

لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى

سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه
ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف
كذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج
المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب
الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق
فان حرارة الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو
ان الاحساس شرطه مخالفة كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق وتماثل كيفيتهما
لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا
تمكن الكيفية المنافرة في العضو وبطل كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس
ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك
الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق التنافي
واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت ربما يضعف الشعور
بها تدريجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس فيضعف
التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية
الحاس وكيفية المحسوس وكذلك كان المغافص في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى
يتحاشى عنه فيتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث
فيه مقدار ساعة اثر فيه هواء الحمام وسخن بدنه وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية
هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي
هذا اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي وعقلي
كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق
بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى

الابرة سوزن

صاحب الدق

المغافصة ناگاه

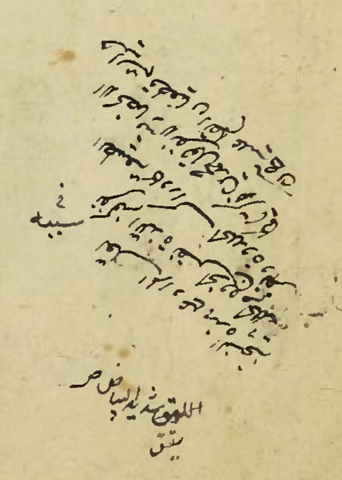
قاب ساعة اى مقدار ساعة

هو له

والقابض لفرط التعفيص والتقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها
مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاتها
الصماخ واستشكل الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد
الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم
عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا
وان كان قليلا ريثما يستبدي العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم
الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة
الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من
التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحس بالالم اجيب بان كل
واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه
الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء
واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب ومجاز
ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء
بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان
تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة
اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب
ايضا هو تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض
فلا يكون عدميا اقول لو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب
هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي والسبب الذاتي للالم امران احدهما
تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما

بان في الانفصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق

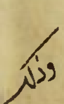
ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر اجيب بانه لعل المراد ردها على تقدير احتياجها
الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس و بداهة تصورهما
تصديقهما على تصور ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا
الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى
الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون
ذلك احد اسباب اللذة او نفس العود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة
لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعيا حصل
اللذة هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا
تحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم ونحو حالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك اللذاية
الخلاص عن الم الحلاوة او اللذة وقد يحصل الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي
ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من لم يعاير
الشوق الى ذلك وقد يعرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني
بقوله لا غير يعني ليس اللذة الخلاص عن الالم فلانها مخصوصة حتى يصح قولهما انها
عن الالم لا غير المرجوع في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية
ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه الذاتي تفرق الاتصال
بشهادة التجربة فالحار انما يؤلم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزم تفرق
الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم
من ذلك تفرقها عما يجذب عنه والاسود الحالك الشديد الظلمة يؤلم لشدة جمعه والابيض البقق
لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التصديق والتفرق والعفص



مبحث اللذة والالم

وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لامتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي
اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما
بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسر ان قصد الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم
من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص
به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذايقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والتغلب والظفر
للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقوله من حيث
ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم انه نجاة من العطب
والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على
ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم فما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك
مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا
المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بما فيهما المعتبر هو الملايمة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد حصول الملايمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما وقد
يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك لان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر
الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد حالة من انفسنا
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم
ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافرة ولا هو كاف في حصوله
لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الطبيعي غير مولم مع ان هناك ادراك
امر غير مولم مع ان هناك طبيعي فان قيل كيف تتاتى هذه المناقشات وقد اختار

فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثانى
واختاره المص لهم فى اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع عن القيام فان كل
عاقل يجد فى نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هى الا ان فى الزمن
صفة وجودية هى العجز وليس هذا الوصف فى الممنوع ولابى هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة
فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع
والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو
بحاله فى ذاته وصفاته وانما التغير فى امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة
قال المص فى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك
الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة
الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة
صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما
فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضى تضادهما
والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق واعلم
ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشى
صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة
من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما
وامتناع اجتماعهما فى محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما فى كل واحد بالقياس
الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافى
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان



قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معًا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز

اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة

الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل

لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل اخر فلا يمكن

اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا

يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان

لكن اذا وقع المعلول باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن ان يقع المقدور الواحد الشخصي

الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة

انا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر مشروحًا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته

ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهب طايفة الى ان افراد القدرة مستبعد ان

يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل

امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور

مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد

من ذينك المقدورين ويلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المص

هذا المذهب وقال ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز

تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين

لانه اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا

جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه بالاخرى لان

لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها

بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فلو وقع واحد وذلك اما الاولى

او الثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة

اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا

واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه فيه بالاخرى باحديهما وحدها في زمان صح

ورد هذا الاخير ان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزايلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المط

ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني

ان كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه

اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم

قطعا وايضا ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له

واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها

قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما ثبت في زمان تعلق

القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل

الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه

مح بان قيل له معنيان احدهما ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل

مشروط بشرط كونه قبل مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية

وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في الزمان وحده

حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون

هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع

الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن

ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان الفعل ويحصل بدله وصف كونه في

زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما في قعود زيد مح بشرط

قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا معا وليس مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام

ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد

بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع

علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من

القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع

الاول

والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل لكنه غير مشروط بشرط كونه قبله مح

وقوع

لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير متقدمة عليه يلزم منه احد الامرين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه باطل.

ويجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة على الايمان فيه وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل آخر لا بتلك التحصيل و ح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة وح فيلي واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديم ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والاعراض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت عند الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى لان صفاته ليست متغايرة لذاته مما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو نفس وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم قدرة وتحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل

علم المعتزلة في ترتيع

وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته

واختاره المصنف لان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب

الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا يكون قبله كما سياتى

فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام

الرازى القدرة يطلق على قوة هى مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل

ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى

الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بتمامها ولا شك انها

لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا فى الوجود بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر

سواء كانا متضادين وغير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة فى وجود المقدورات المشتركة

المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص بتعيين وجوده من بين المقدورات

المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعرى

اراد بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة

ارادوا بالقدرة القوة التى هى مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض

عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعرى فكيف يصح ان يقال انه

اراد بالقدرة المستجمعة لشرائط التاثير ويتقدم الفعل على التكليف الكافر وللتنافى ولزوم احد المحالين

لولاه اختلفوا فى ان القدرة هل هى مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثانى والاشاعرة

الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلث وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل

لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة

انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله

تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثانى ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان

القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل

يلزمه ان يستغنى عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها

لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافى الملزومات لازم للتنافى بين اللوازم فالقدرة

لانها

القدرة بصفة يكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشئ من التفسيرين لخلوها عن الامرين و النفس
الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شئ من التفسيرين أجيب
بان ليس المراد بالتاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما
صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وهذا يندفع ما يقال لا بد من القول
بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب
اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي المرتعش والبطش وحركة السقوط والنزول والحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر
بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تغاير
المزاج للمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون
اثره من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر الضد فالقدرة يغاير المزاج وفيه نظر لان الشئ الواحد قد
يكون له اثار متغايرة وفي قوله ويغاير الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في
التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة
الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب
بل انما جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة
هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء

اي الفعل والترك

واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما كان للمقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم محال وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقطا اعني المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع صحة المقارنة المطلقة على المقارنة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة المقارنة المطلقة على هذه المقارنة المطلقة الخاصة لا لذاتها بل العارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان تعقل اي تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في السابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد ولا فعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور والاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد لا بالقصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالشعور وهو القوة النباتية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فنسبة

تعيين صدق

مبحث القدرة

بدونه

القدرة

يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما
بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا للغير فاذا وجد
في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة في العقل والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في
العقل فلا تتوقف عليها والا يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته التي لا تتوقف على المقارنة في
العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع
ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه
الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان تكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته
للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا
قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة
المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل
انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم
تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا
لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له فيجب ان
يكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة
الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة

المطلقة التي متقدمة على المقارنة

المطلقة م

وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان
تعقل انه تعقل ذلك الغير صح

او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه
صح

متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا
تركبت مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعنى
ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شى لم يعرض له العوارض الجزئية
التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشى بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان
كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول فى العاقل وكل ما هو محل الصورة
المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال
فيه لان الصورة المعقولة حالة فى العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى و
انقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة
اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة
فى الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التى فرضناها مجردة عن اللواحق المادية
من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم
تركب الصورة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية
فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة فى الحقيقة فلا بد ان يكون
حاصلة بالفعل وتركب الشى من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر فى
مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون
بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشان ماهيته ان تكون معقولة لانه
لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى صار معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجريهما من الامور العامة للمعقولة
والحكم بشى على شى يقتضى تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل
مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما

المعقولة

ينبغى ان ياخذ الشق الاول اى الانقسام الى الاجزاء المتشابهة فى الجملة حتى يمكن
ان الشق عدم الانقسام الى اجزاء متشابهة اصلا فيندرج فيه لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل ثم لما كان هذا الشق
مختصا بهذا المحذور وينبغى ان هذا المحذور يتحقق فيه ولم يتحقق فى الشق
الاول فضلا عن الاولى ... عليه المحذور والذى يخصه والا فالمحذور
الاول يتحقق ... كما لا يخفى

احد الجزئين لكونهما مانع الخلو

نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض كل منهما لا يستدعي عين
الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض
كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين
لا يستدعي عين الاخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين ولامتناع
الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن يعني ان الاستقراء يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح
جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل
منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي ويسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم
من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد
وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين
ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم
والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون
حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما
التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما يسميه
الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا
الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
فاذا ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لعلة لا تاثير له اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن
اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد

قوله لازم التعقل والتجرد

وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال
والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا غير
التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق والثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما
فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف
او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات
التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة
المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات
المتباينة لمادتيهما قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما
واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لانه كما ان الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لا نا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن
تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم
بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل وانه
امران وكذا غير الجميع من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما
متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي
والثاني ما نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وما استثني فيه
عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق
لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج فيه
قسمان لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم

نقيض

فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها بها يكون دورًا

قلنا افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم

بانتفائه اذ كثيرًا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتًا او نفيًا

فضلًا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني انه ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام

قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة

مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما

واما بالاستلزام بينهما اما صريحًا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في

الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام

واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف

بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال

الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل

باحد المتساويين على الآخر كما في كل ناطق انسان وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب

بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي

هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة

او نقيضها مذكورًا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة

فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودًا فلم يكن

الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة

اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني

باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الوسط الى الطرفين

ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى

وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني ومحكوم عليه فيهما و

هو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع

للمقدمة

دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد لكان لم يفد الدليل النقلي بل يجب تاويل معناه الى معنى آخر والى

هذا المعنى اشار بقوله ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى

فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى

فيأول الاستواء الى الاستيلاء ويجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد

الدليل النقلي لان التصديق به يستلزم تكذيب العقلي الذي هو اصل النقلي لاحتياجه اليه وانتهائه

بالاخرة اليه كما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقلي بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل بتصديق

الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض

العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية و

عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من

الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد النحو والصرف في

وضع هيات المفردات وهيات المركبات والعلم بالارادة يحصل بمعونة قراين مشاهدة

من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض

والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول

صلى الله عليه وآله في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها

وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في

ذلك الزمان فيما يراد منها بحسبها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف

اليه ما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة

تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال

المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي ومعونة القراين قلنا اما في الشرعيات

فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله واما في العقليات فلان العلم

بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو

المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر

والانقياد له فيما امر ونهاه ولا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم ان خرجها

لا يعارض القواطع وما استدل به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة

اراد به يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به

الظن وهو الامارة ونسبا يظهر اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا

العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل

لا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة

الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من

العقلي على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور

ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله

تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له

نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة

عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي

الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي

اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة

وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة

رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم

النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراك بين هذا المعنى والمعنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا

بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص

ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد

ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره

وكل واحد من هذه الامور لجواز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين

الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما

ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان
الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة له لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد
الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله
بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال
الباطل فمامور به كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي عليه السلم مشهورة روي
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى
قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي و
طلاق زوجتي وعتق امتي فقال امير المؤمنين عليه السلم أتملكها دون الله او مع الله
فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله
فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثالثها قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق
التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم تثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن
عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان بكلامها فقال عليكم بدين
العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه

الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثه داله على انه ليس بواجب شرعا بل منهى شرعا اولها ان النظر في معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
صلى الله عليه وآله والصحابة رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا
به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها
وكل بدعة رد لقوله صلى الله عليه وآله من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والجواب ان ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما
ويتعرضون لها مع المنكرين والقران مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما
نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير
المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص الجواب والسؤال ولم يبالغوا في تطويل
الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة
الوحي المقتضية لتشعشع الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم
ما عسى يتعرض له من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا
لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار المتطاولة فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع
الشبهة دون زمانهم وذلك كما انهم لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامها ارباعا وابوابا و
فصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والتفريق
وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح
في الفقه لم يلزم قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية
وثانيها انه عليه السلم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وهي انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمر وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم
في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وآله اذا ذكر القدر فامسكوا

ويتعرضون لها

اى ترتيب من العبادات والمعاملات
والحدود ... والعقود

القلب هو تعليق نقيض الحكم ... والجمع ... بين الاصل والفرع
بعلة مشتركة بينهما مصحح القياس والفرق ...
فلان صحيح القياس ...

وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف
الغافل فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القايلة بان
تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ثم اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به
كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع
وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام
على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غايتهم مجرد الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تيقن
معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا
عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتفصيل للدلايل الدالة عليها او ذلك القصور لا يضر
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبهة والشكوك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول نلتزم على ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية
فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة
على وجهين احدهما فرض عين وهو الحاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر
فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعلام الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله به تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء
ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن
ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها
ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له لذاته فانه امر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل

الظاهر ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم بعده ولو اريد بالمعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل

البعرة ويحرك جمع ذات الخف والظلف واحدته بهاء جمع ابعار

الدليل

له الامتناع منه مما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر
وسواء علم وجوبه ام لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك
شرعا فتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فيلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له
انه مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال
من المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس
الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض و
اختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا
وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال غير الوجوب وكون الخبر
المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة
اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهو لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها يعلم بالمقايسة الى الاعتراضات
الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو

لان الثواب والاعواض واجب عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا بالاستحقاق للمدح
الاخروي اجمالا والمعرفة السابقة لا تكفي لانها ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفات الكمال
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن يحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ورياضات
كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون
وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكاة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون
واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير
الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني بانه لو لا الملزم مشترك
الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو
مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر
بالعقل فالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون
وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات
ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب
النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كون فطرية
القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا
وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه
الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب
شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهذا هو المراد بافحام الانبياء عليهم
السلام واما ثانيا فبالحل وهو ان قولكم للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل

مايدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوى ما بينهما من الكنوز والذخاير فقينا وله
منها اللقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا
شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا عند الله
اقل من تلك اللقمة عند الملك ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة من النظر لم لا يكفى فيهما المعرفة السابقة على النظر الذى هو شرط النظر على تقدير توقفهما
على المعرفة السابقة .. فلا نم ان المعرفة تتوقف على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم
ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
اى تردد الذهن فى النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بان لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب واجب قولكم
فى بيانه اذا توقف واجب مطلق على شئ ولم يكن ذلك الشئ واجبا لجاز الترك و
فرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن
واجبا مطلقا وقد فرضنا كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف
حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف فى حال عدم
الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا فى زمان عدمه والفرق ظاهر لا سترة فيه
اقول يمكن تتميم المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ
جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف
بالمحال جايز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف
انه مضيق واحتمال الخطاء فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك والمراد بالتعذيب هو
التعذيب الدنيوى او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما فى الهداية ونفس
الشكر مع كونه مشتملا على فايدة جليلة لانه يقرب الى حضرة المنعم ويتوجه اليه ويشتغل به فهو
واجب لذاته لا لانه يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة م

وما يا كله العبد مما يعد شكرا احقر عنده
من تحريك الانملة بالقياس الى الملك م

بالرياضات والمجاهدات م

بالشرع

فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر وفتشنا عن حاله في الى بطلانه وانتفائه وما يلزم
انتفاؤه على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لاستلزامه المحال
يعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك عين النزاع والفرق بينهما ظاهر لا سترة
فيه لانه كل ما استلزم الشيء فثبوته يستلزم انتفاءه لا ان ثبوته يستلزم الشيء والشيء لكونه ممتنعا
لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول
كل ما استلزم الشيء فثبوته يقتضي ثبوت الشيء وثبوت الشيء لا يقتضي انتفاءه بل اذا انه يقتضي انتفاءه
لانه اذا اقتضى ذاته اقتضى انتفائه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير
ثبوته ايضا اقتضى انتفائه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفاء جميع التقادير الواقعة في
نفس الامر وثبوت الشيء ليس من الواقع في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه
الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم
عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لا احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب باق
بحاله وللغناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت معرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الخطاء مثلك كثير من الفضلاء المبالغين في الخلاص من
فطانته ببراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة
الرسول فيدل عليه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب بوجوده الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف العقاب لاحتمال انه لا يليق لا يقابل كالاستهزاء
لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله ونعمه ومثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على

وعلى تقدير ثبوته

التقادير

سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة
ناجزة له فإن لم يدفعه كان مستحقا للذم عند العقلاء فهما واجبان عقليا أعني شكر الله تعالى
ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما إلا بمعرفته تعالى فإنه إذا لم يعرف لم يتصور أن يشكره
وإذا عرف بصفاته الكمالية علم أنه هل أراد الشكر أم لا وعلم أنه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم
الشكر فيكون معرفة الله تعالى أيضا واجبا عقلا وهي لا تتم إلا بالنظر فهو أيضا واجب عقلي
الثاني أن النظر واجب بالاتفاق فوجوبه إما عقلي أو شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
فتعين الأول وإليه أشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف
به عقليا أي لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب أعني الوجوب العقلي على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا وإنما قلنا أن الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لأن الوجوب
لو كان بالشرع يتوقف على العلم بصدق الرسول أي لو كان وجوب النظر مطلقا أو وجوب
النظر في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع ليتوقف وجوبه العلم بوجوبه يتوقف على العلم
بصدق الرسول إذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته
بأنها فعل صادر عن الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت
بالشرع أيضا أما لاندراجه في مطلق النظر وأما لأنه نظر في معرفة الله تعالى تصديقا
له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع أيضا أما لاندراجه في مطلق النظر
وأما لأنه نظر في معرفة الله تعالى من حيث أنه مرسل للرسول وإذا قال الرسول
للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله أن يقول أنا لا أنظر في معجزتك
حتى أعرف وجوب النظر فيها علي لأني لا أعرف وجوبه لا يتعين علي الإقدام عليه
فلي الامتناع عنه وأني لا أعرف وجوب النظر إلا بقولك الموقوف على صدق قولك
الذي لا يعلم إلا بالنظر في معجزتك وأنا لا أنظر فيها وكان هذا الكلام حقا
لا يعد مكابرة فيلزم إفحام الأنبياء عليهم السلام أي عجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل إجماعا فكذا ما يستلزمه أعني كون وجوب النظر شرعيا

أعني النظر
من حيث أنه مرسل الرسول

فلا يتصور ان يقع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم
كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل من جهة ما تصرف في مقدمات حاصلة عنده بخلاف اعتقاده
او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصيته ما يؤدي اليه تادية الى اليقين فيزول به
جهله المركب واما فيضان المبادي مترتبة دفعة والانتقال منها الى المطلوب فذلك حدس
لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب
المجهول مطلقا اورد عليه ان الغافل عن المطلوب بما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبه مما تادية الى المطلوب كما ذكرنا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر
في معرفة الله تعالى بحسب العقل او بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار
المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا
فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا
عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات اي فكر الله تعالى
ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا
فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى
كثرة ولا شك في نهاية الاسنه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم لم يلتفت الى منعمه
ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته العقلاء لذمه
قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى
واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم
جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره ثم

يرد هذا ان حمل حضور المط على حضوره بخصوصه ولو حمل
على مطلق الحضور وان كان بعنوان انه مطلوب من النظر
اندفع ذلك لان طلب المجهول مطلق محال بديهة

مقدور

عقلياته

الله تعالى عليه

اليها فى العلوم الغويصة التى هى ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب

بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه ثم وما ذكرتم يدل عليه وانما بمعنى امتناع

بدونه فلا نم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصورى يعنى لا بد من ان يترتب العلوم الحاصلة

على هيئة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة

كافيا فى العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصات

وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة

وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج

منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة لانهم اذا تنبهوا على ما ينبغى

علموا انتاجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحصولها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا

بعد شرايط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم

غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط لطلب مط معين فيمكن ان ينظر

فى مقدمات حاصلة عنده ليحصل مط ما معين هناك غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا

يحصل ثانيا ويلزم تحصيل الحاصل وايراد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل

ربما ينظر فى دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا

للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا

واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدى نفعا كتعدد الفاعل

ووجوب التادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثانى كيفية

الدلالة فى الدليل الثانى والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون

مرتبة اليقين فلا شك معه فى جواز النظر فيما يؤدى الى اليقين والشرط حاصل

لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها الثانى

عدم ضد الغاية اعنى عدم الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب

بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختيارى من الفاعل

العويصة من الثوما يصعب استخراج معناه

فانه لا يتصور هنا نظر فى معرفتها واما اذا عرفت

فان الجهل المركب بالمطلوب بمعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها

ليس من المعارف الالهية التي ندعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغايبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قراين الاحوال وبهذا
يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه
مجردا غايبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية مناسبة للعلم بذاته وباحواله حتى يستنتج منها
بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه
لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الفايضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين
لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر
في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية
المناسبة للمطلوب وطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله ولا شك في
الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول
النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم
وامتثالا لامره على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل منهم
بان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول ان كثرة الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كان
العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما
وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر
الصحيح نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده
وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكفي فيها
ادنى الفطن كالنحو والصرف والعروض ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون

اليه

التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص
وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه واستدل الامام بان
اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح
اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيما ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
يكون النظر صادرا بايجاد الله تعالى موجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل انفكاكه
عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى
المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية وغيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا
في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند
الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى وتنتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه
في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل
ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل
قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق
المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم

مذهب المعتزلة

ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة و

هو ايضا مبني على اصلهم وان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة اذ لم يكن

صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم

الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره

بطريق التوليد واراد بالفعل هاهنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم

ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان

حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد

مطلقا على بطلان مذهبهم هاهنا بان التذكر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما

في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك

فانا قلنا انما بعدم توليد هذا التذكر للعلم فارقا لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر

فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم

المنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير قال

صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والاستغنا الحكم الذي

هو عدم التوليد والتزمنا التذكر في التذكر فانا نتكلم بها ثم صح بان التذكر الحاصل

للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى

والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم الحاصل للعبد بسبب

ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله

فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر

الذكا يلزم من هذا الخ اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس

فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما

غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم

واختار الامام ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق

تذكره

التوليد

العلم

الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق م

بطريق

فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء
في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من مبادٍ مناسبة له والمبادي لا يوصل الى
كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه
بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر
وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة
في الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما
فلا يفيد ان علما ضرورة بمعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل
كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا
على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة فاسدة او كلتاهما فاسدة فلا يفيدان
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم من النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل العلم من
غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في
هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح
باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء
وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض بلا
وجوب عنه لامتناع الايجاب ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا
للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر ممكن متكرر مستند اليه
بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهذا ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدا الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك

حادة
النظر
فكونه

المذاهب في صدور الافراد
مذهب الاشاعرة
مذهب بعض الحكماء

كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير

الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس

بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اقول ان المص في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا وتصديقا

وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق ~~وكذا في تعلقه بالاعتقاد~~

واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور

او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم

النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم

التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال

من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل التصور بالتصور او التصديق غير محتاج

الى صورة اخرى منتزعة منه فكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار

لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به والنسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من

تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل يعني

يقابلهما وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا

وهو عدم الملكة العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا

المعنى يقابل العلم والاعتقاد ~~عما من شانه~~ مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا

وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة

او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد

سوا بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين الحكم الايجاب

والسلب اعتقادا راجحا لا يتقبض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان

اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد

من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض

الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة شرطيه ضرورة ومع

تعلق م

الجهل م

التقبض والسادس لم الوفاد

من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم
اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعنى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد
وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان
هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان
جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثانى فان الادراك
المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علماً ولا اعتقاداً بالمعنى
الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما
بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثانى فلا يجرى
فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة مدركاتها بالقياس الى
ثلث احوال الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو
زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
فى خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم
ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو الحالة المتوسطة بين الادراك و
النسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها فان قيل النسيان انما يكون
فى المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعنى الجوهر المجرد واجيب بان
النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التى بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد
وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عنها فقد ظهر بما ذكرنا
ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم والشك تردد الذهن بين الطرفين اى بين طرفى
الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار ... الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق

بان يراد بالعلم معنى اعم وهو المنقسم الى التصور والتصديق اليقين ... وبين الاعتقاد بالمعنى الاول عموم وخصوص من وجه وبالمعنى الثانى عموم وخصوص مطلقا

نسبة م

من وجه م

العلم م

فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة

ويتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة يزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيوصل

بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر

الى مرتبة التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس

الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا

مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه

في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب ابدانهم

قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب

العملي فاوليها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها

تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها

ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما

يتجلى له عقيب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى

وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل

علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد

يتداول قسيميه فيتعاكسان في الخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا

اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا

متداول مشهور وقد يتداول قسيم العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم مقسم

اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين

لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم

اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحكم لما

لان التبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص

الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم

من العلم

تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس اعتبار تاثرها عما فوقها
من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات تتفق يسمى عقلا
نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان
ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى
يسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد
نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى
النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسماء على
المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصر للمواليد الثلث ليست خالية عن الصور
كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم ينفك عنها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي
العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو اقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة
فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة
الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد كاستحضاره واسترداده لاسترجاعه ثم

غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايضا البرهان الآتي في المبدأ لا يدل على المعلول

لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المتعينة الا بالسبب و

حاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج

بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني

بعينه البرهان فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني يرد ان من علم ان الالف مثلا

موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء

وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي

لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه

بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان

المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص

من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله

والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث

هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى

لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو

العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات

واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقايلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل

فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص

العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها

الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم

لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النايم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه

وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد

المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس

بكل

مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور
متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه كما انها
مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه
العقل وقصدها اليها صادت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض
انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء
في الحالتين معا وظهر انه قد تيقنا وتحال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب
معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار واذا فصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلوم مرتين
احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار امر عارض
من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلا
انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده
لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة فيصح
ان يحكم على تلك الافراد دون نفسه والسبب انما يعلم كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية انما يعلم بسببه علم كليا
واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه
امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او حدس او اخبار ممن علم
صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده

لنا

الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ
في نفسه وبصفة الملاحظة يمكن ...

يحصل له

او كشفه

شيئا فشيئا وعند النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم
بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة
لها اجمالا ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسيات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق
النظر اليها فانك تجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الاولى و
لا شك انا ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم
الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور متعددة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية
لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة
بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا
ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صورا متعددة بحسبها فينكشف كل منها
بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة
دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الذهن الزمان كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي
هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع
بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها
مقيسة الى المعلومات واما ما قالوه من ان عقيب السؤال العالم بالجواب اجمالا لا
تفصيلا لترتبه على التقرير فهو وبان لذلك الجواب بحقيقته وما هيته لازم و
هو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو
معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا ادركنا النفس
من حيث انها شيء محرك البدن فانا لا ندري ما الاعنى كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها

مختلفة

محركة

المذكور انما فان اقتضاء العلة المعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة

للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان أ مثلا علة تامة

لب وعلم مع ذلك ان أ موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات أ مقتضية

لخصوصية ذات ب ولا العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان أ موجود لامكان ان يوجد ب

بعلة اخرى غير المعين أ فالعلم بوجود علة معينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون

العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول

لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم

العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد يكون

بعيدة منه كما فى العقل الهيولانى وقد يكون متوسطة كما فى العقل بالملكة وانما جعل

الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى

ان استعداد الشى كانه هو ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالى وهو حالة

متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل الثالثة

العلم التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل

واحد منها قصدا فالعلم الاجمالى كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب فى

ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبدا تفاصيل تلك

المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر

فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى فى

ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالى باطلة بوجهين الاول ان

تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل

حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كانت حالة من جوالها

معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما هو ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان

صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره

الى كل منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها

العلم الاجمالى مرتبة بين التفصيلى

يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن و هذا

هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستدعية للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة

يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة

ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها

الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها ومعروضاتها وملزوماتها

وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول

كذلك اى على وجه التام ولا عكس يعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام

بالعلة كما هو المشهور وقد يتوهم العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة

لكن لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست من لوازم المعلول

قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة

بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواضع متعددة كاثبات علمه

تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته

الى غير ذلك من المواضع التي يستدلون فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول

فان لم يمنع كون المبدا الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع

ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة

يستلزم العلم بوجود المعلول ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم

الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية

لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى

خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة

الى امكان ذات مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته

والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال

بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر

المعين

لا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة

المذكور

الادراك مفارقة الجنس للنوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك

يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشي عند المدرك اعم من ان يكون

مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غايبا جوهرا او عرضا حاصلا في ذات المدرك

او في الته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشي الموجود

في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بهيات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها

والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشي مع تلك الهيات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره

والتوهم الذي هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل الذي هو ادراك

المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك

بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع والثاني الاحساس فقط

فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد

تحت الادراك بمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والتقدير يفارقه

الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة

اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا

اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور

ماهية المعلول وذكر في المحصل انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية

موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان

بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية متساوية للمعقول في العاقل

اقول فيه نظر لان تصورنا للعلة انما يجب تصور المعلول اذا كان العلة بوجودها

الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة

وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة

لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول

في الخارج فمعنى كونها ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة لوجودها الخارجي

استثنيناه

لان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام
ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علم فعليا
اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم
التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة
فيها بالمعنى الذي ذكرناه انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو
معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد
اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول تريد ان علوم
الانسان كلها تفيض عليه من المبدا الفياض فهو قابل لها لا فاعل
الا ان فيضانها عليه متوقف على استعدادات مخصوصة اما
الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة و
الباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه
صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه
بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان
يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية المجردة
عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس
بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها
واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ نسبها وحكم بها
بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما
النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب يستعد لفيضان الكسبيات
المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على هذا
القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا او باصطلاح

استعدية

النسب

الشاهدات والامام حصرها فى قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له

بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة للتصور

الطرفين كان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات

نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما

ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله

الامام فى المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفى وكذا القضايا التى قياساتها معها

قد نازع بعضهم فى كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية

بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل النظريات وواجب وممكن اى العلم بتقسيم

الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه تعالى بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع

بمعنى اصالة موازنة فى التطابق فلا الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك

ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم فى الازل

بصدورها فيستحيل انفكاكه عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم

فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وقالت الاشاعرة كيف

يجوز ان يكون الازلى تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعنى

بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعنى اصالة موازنة فى التطابق بيان ذلك

ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما اوزن

بالاخر فتوازنا اى توافقا فى الاصل فى هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن

المعلوم ومثاله فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوش

على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس

هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا كذلك يصح

ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كانت فى نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد فى نفسه شريرا

لانى علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم فى الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك

الظنيات م

العلم تابع م

القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات وهى قضايا يحكم بها لحدس قوى من النفس يزول معه الشك ويحصل بها اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف وضاعه من الشمس وذلك انه متى دايما خاصة الذى يلى الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر فى الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا فى نفسه لان الممتنع عنه لا يحصل اليقين به وان تكثر الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه القراين افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل فى المتواترات على ما علم من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القراين وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثانى يدخل فى الحدسيات اقول ان الحدسية تحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما هو فى المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية مجهول الماهية ولذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال اما يكون الواسطة فيها هى الحس فقط ان كان هذا الحس ظاهرا او فى الوهميات وان كان حسا ظاهرا فهى

ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط اما ان

يكون تصور اطرافها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا

في حكم العقل اولا الاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا

فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن العقل

عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فان استعمل فيها الحدس اولا فالاول

هي الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات اولا

فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور

طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين وقد

يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة

كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه

على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة

وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس منيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات

ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات

فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عن الذهن عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا

قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا

يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع

المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم

وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس

ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية

وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها

معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا

الشعاع فيه [البصر] اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا
وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة و
اجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل
به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس لما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة
اذا غلظت جدا وجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالدقيقة منها انما هي للعيون
الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح [النوري] الباصر على ما بين في موضعه دون القوية بل هي
حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات
مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون من العلو
الى السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا الضوء
اذا وقع في الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه
لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه او بعد السد وهو
غير ممكن لان المفروض انه لا منفذ ههنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم
الا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم
عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد
لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي
وهو القائم بالمضيء بالغير كما للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه
الارض المقابل للشمس وثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بغيره كضوء
وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان

الى العلو او السفل

حاصلا

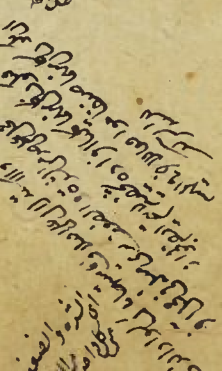
يرى مثله في محل آخر فيكون كل منها كليا للافراد شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظاهر
لجواز ان يكون منها صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اى الضوء جسما لكان
ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء
تمسكا بانه يتحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان
الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء
في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه
الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء ومقابله الجسم
الكثيف للمضيء بعد حدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث
الضوء في الجسم السافل لما كانت بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل
وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة
بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا
لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث
في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء
شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله
والنقض بالظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا
بانه لا حركة بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر
لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد
من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا
عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصول ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ

ما في العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء أجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول المفهوم مبنى على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك بانه كما جاز التفاوت في العوارض باعتبار امر خارج عنها داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الافراد وجنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوضيحه لم لا يجوز ان القدر الزايد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزيادة من جنس الماهية واذا تحقق ذلك فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مما نعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ندعي ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته ولا نادعي التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف

علم م

ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها

عن م



فی السواد بل فی امر خارج عنه لکنا نعلم قطعاً ان التفاوت فی السوادیة فتعین الاول فیکون

الاشد نوعاً مخالفاً للاضعف واعترض علیه بان السوادیة خارجة عن ماهیتهما

لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشکیک من عوارض ما یقال علیه من الافراد فاستدل

علیه بوجهین الاول ان نسبة الماهیة وذاتیاتها الی الجزئیات علی السواء فان

جمیع الجزئیات متساویة فی ان تحققها ذهناً وخارجاً لایتصور الا عند تحقق الماهیة وذاتیاتها

ویرتفع بارتفاع الماهیة وذاتیاتها متقدمة علیها ذهناً فلا یکون الماهیة وذاتیاتها

بالنسبة الی شیء منها اقدم او اولی او اشد وتقدم بعض الجزئیات علی البعض بالوجود

لا یقتضی تقدمه علیه بالماهیة فان نسبة الماهیة الی الجزئی المتقدم بالوجود کنسبتها

الی الجزئی المتاخر بالوجود فلا یکون الماهیة وذاتیاتها مقولة علی الجزئیات بالتشکیک بل

المقول بالتشکیک من العوارض واعترض علیه بان هذا الدلیل بعینه جار فی الامر الخارجی

بان جمیع الجزئیات متساویة فی ان تحققها ذهناً وخارجاً یتصور بدونه ولا یرتفع شیء منها بارتفاعه

ولا یتقدم علی الجزئیات فی هنا فلا یکون الامر الخارجی بالنسبة الی شیء من الجزئیات اقدم او اشد او اولی

فان منع استلزام تساوی الجزئیات فی هذه الاحوال لانتفاء التشکیک فی الامر الخارجی

کان المنع مشترکاً والجواب عنه هناک هو الجواب ههنا الثانی ان الامر الذی به تحقق

التفاوت حیث یوجد فی الاشد دون الاضعف ان لم یکن داخلاً فی الماهیة لم یتحقق

التفاوت فیها بل کانت فی الکل علی السواء وان کان داخلاً فیها لم یتحقق اشتراک الاضعف

فیها لانتفاء بعض الاجزاء مثلاً الخصوصیة التی توجد فی نور الشمس دون القمر ان کانت من

ذاتیات الضوء لم یکن ما فی القمر ضوءاً والا لم یکن تفاوت النورین فی نفس الماهیة فان قیل

لو صح هذا الدلیل لزم ان لا یکون العارض ایضاً مقولاً بالتشکیک قابلاً للشدة والضعف

لان القدر الزاید اما داخل فی مفهوم العارض وماهیته فلا اشتراک للضعیف فیه واما

غیر داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فیهما علی السویة مثلاً الخصوصیة

التی توجد فی بیاض الثلج دون العاج ان کانت ماخوذة فی مفهوم البیاض لم یکن

العاج عظم الفیل

ان الضوء ليس امرا موجودًا زايدًا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على

سطح الجسم الا لون بياض او سواد فقد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء

المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد

من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم

ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا

اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج

ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا

اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا ان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع ظاهرا

بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على اللون ثم اذا انقوى بنور السراج

ونظر الى اللامع لم ير لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء

هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون

الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره وقال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف

احوال الادراكات لكن لا يمنع ذلك ان ندعي ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض و

السواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف

واعترض عليه بانه يجوز ان يشتركا متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد ما شهادة الحس

واما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون

فلا يكون الضوء ظهور اللون وقابلا للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء

واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا

للاضعف منه وصول المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة

والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على

ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ

اما ان يكون الاختلاف فيهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت

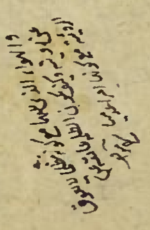
وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون من القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط
لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما
قلنا يحدس ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من
الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبقة
غير مشروطة لشئ من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها
الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في انجلاء
اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه و
ظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل
المنكشف وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء
وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد
منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا وتميز اللون عن الضوء فيهما علم
ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود
اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف منعناه وان اراد المعية فهو غير مفيد على انه قد صح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما بنفسه للحس والاخر له بسبب الاول وقد زعم الناس
بعضهم

او الاعم

بعض البياض في الظلمة

والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا
لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم
من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فبط لانه لو اجتمع السواد
والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته والاقسام
باسرها باطل اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم غاية السواد وغاية البياض
اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او
غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي
لم يبق على صرافته منتف فلا يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما
موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء
اي على الاول
شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل
جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني
اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم
الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه
وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه
عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك
اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هنالك
سواه والثاني بط لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى
جماعة من خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء
المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع
عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا

اوبقي واحد منهما على صرافته



للنفل فالكرى مم والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة فى الصور
المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافى تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك فى ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى
البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء
عنه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى
ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المحلول ويبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان مشفا تفرق ودخل فيه الهواء والا
لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض
بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به فى الشفاء
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضىء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق
الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة
الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على
ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الهواء المضىء
للاجزاء الشفافة لم يكن فى تركيب السواد والبياض الا الاخذ فى ولم يقع الاختلاف فيه
الا بالشدة والضعف وثانيهما الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب
ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض وكلا هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع انه فى الملازمتين نظر لجواز ان يكون
تركب السواد منه والبياض متخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس
السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد

يعنى يأخذ من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى تسود

العلى ثم وتنعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض
والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها
الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم
على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشى وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس
فيهما موجود فى الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا
الحال فى الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه
لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية من الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح
اللون ولا يتوهم ذلك فى الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجرى بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين
فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج
فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما و
السواد يتخيل بضد ذلك اعنى بسبب عدم غور الضوء والضوء فى عمق الجسم وباقى
الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتبقى وتخالطه الهواء ومنهم من قال الماء
يوجب السواد اى يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ
فى اعماقه اخرج منه الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد
فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها
بخلاف السواد والقابل للشى يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافى القبول والفعل
واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالمشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقى مفارقا
والتخيلى لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثانى وبانه انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم العراء عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع

للفعل

عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن
الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عنه ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات
وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كانت اولا وبالذات او ثانيا
وبالعرض ومنها اوايل المبصرات قالوا الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة
والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبريق
والرطوبة السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند
الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد في الكيفيات
المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في
ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا هو ما لا يتوقف ابصاره على
ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود
الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء
طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سيذكر واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
والاقوى وللاول اي اللون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة للشيء
من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما
تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون لم يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فانيضر من الاجرام

لتساوى حركة الجسم ذى العايق وحركة الجسم العديم العايق والتالى ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم العايق اى نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما فى زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل ومعاوقة تقطعها وبين انه يقطعها فى زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل المفروض اولا فيكون فى مثل زمان عديم العايق متحركا بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا القسر بين ذى عايق وغير ذى عايق وقد ذكرنا فى مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه

وعند امرين يعنى عند المتكلمين هو جنس تتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعنى ان الاعتمادات متماثلة اذا كان الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعنى عند طايفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا للميل يعنى عند طايفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسم الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل فى جهة السفل واعتماد الخفيف فى جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل فى جهة العلو واعتماد الخفيف فى جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل ولامتناع حلول عرض فى محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا يعنى ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفى بحسب صوارفنا فيكون مقدورا لنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعنى ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعنى بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة

الاكوان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ٥

عن

آفتابا رو پوشیدن چرا   بی تو روزم شب شبم تار و نیست   ای دلک بیهوده گردیدن چرا   نیست در دست ... وصل یار   خون دل از دیده باریدن چرا   ... رگ جانم برید

التضاد المشهوری واذا کانا الی جهتین متقابلتین کان بینهما تضاد حقیقی ولما کانت
الجهات الحقیقیة اثنتین انحصر المیل الطبیعی فی قسمین احدهما المیل الهابط وهو الثقل
والاخر المیل الصاعد وهو الخفة واما القسری والنفسانی فیختلفان بحسب اختلاف
الحرکات القسریة والارادیة هذا واقول والحق ان الاعتمادین الطبیعیین اعنی الثقل
والخفة متضادان لا یتصور اجتماعهما فی شیء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بین ما
سواهما من الحول لانها قد یجتمعان کما فی الحجر المرمی الی فوق فان فیه میلا الی جهة الفوق
وذلك ظ ومیلا الی جهة السفل ایض والا لم یختلف فی السرعة والبطؤ الحجران المرمیان
الی جهة الفوق بقوة واحدة فی مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا یکون باعتبار الفاعل
لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجی فی المسافة لاتحادها فرضا ولا باعتبار
معاوق داخلی اذ المفروض انه لا میل الی جهة السفل واعترض علیه الامام الرازی
بان الطبیعة معاوقة للحرکة القسریة ولا شك ان طبیعة الاکبر اقوی لانها قوة ساریة فی
الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك کانت حرکته ابطا واستدل بوجه اخر وهو ان
الحلقة التی یجذبها جاذبان متساویان فی القوة حتی وقفت فی الوسط قد فعل فیها کل
واحد منهما فعلا معاوقا لما یقتضیه جذب الاخر ولیس ذلك المعاوق نفس الاثر المدافعة
فانها غیر موجودة فی تلك الحلقة فی هذه الحالة اصلا ولیس ایضا قوة الجاذب فانه ما لم
یفعل فی المجذوب فعلا لم یصر مجرد قوته عایقا لفعل الاخر فاذن قد فعل فیه کل منهما فعلا
غیر المدافعة ولا شك ان الذی فعله کل واحد منهما بحیث لو خلی عن المعارض لاقتضی
انجذاب الحلقة الی جهته ومدافعتها لما یمنعها عن الحرکة فی تلك الجهة فیثبت وجود شیء
یقتضی الدفع الی جهة مخصوصة ولیس ذلك نفس الطبیعة لانها تحرك الی العلو والسفل
وما فعله الجاذب بل لیس کذلك انما هو المیل الی جهة الجاذب جذب ولولا ثبوته لتساوی ذو العایق
وعادمه یرید ان یبین ان الجسم القابل للحرکة القسریة لا بد فیه من مبدا میل ما فی ذاته سواء
کان طبیعیا او نفسانیا تقریر البرهان انه لولا ثبوت المیل فی الجسم القابل للحرکة القسریة

مخلص اگر ای ... از من چشم پوشید چرا ... بار قیبان باده نوشیدن چرا ... مرکن پشت میکنم ما زاشنار ... دل نهان ار سینه دردیدن چرا ... در فراقش گریه کردم خنده زد ... حال من بر گریه خندید

واما خارجة ككرة المغاوق المخروق وعلى هذا اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود اثبات وجود الميل لانه بديهى محسوس ولا شك انه مدخل فى وجود الحركة فان الحجر المسكن فى الهواء تحس منه مدافعة ونعلم بالضرورة انها تقتضى نزول الحجر بل المقصود بيان الحكمة فى توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فى انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل فى الحركة الاينية ظاهر وكذا فى الحركة الوضعية والكمية واما فى الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعنى ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا فى جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع فى اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمى الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخرى الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان فى جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد فى حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتى بين المعنى المذكور ههنا وبين ان يكون الواحد مقتضيا للذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين انما هو فى الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد ...

لانا فى كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون ...

بمعنى الذات ...

وهو التمام ... قيمتها ... الموصوف به ...

بیگانه خو قتل مرا گر کنی تجویز کشیده ای چرا · نگذار کشتن شوی گر دوالفقار · گر شد نیت تو سیدی چرا · دلبری پیش ارکه دار رکنی سحر با اعجاز سخن دلی چرا
علیا در نعمت اباد منز · دانه جو لی مرغ نفس حیدلی چرا

یکون بها الجسم مدافعا لما یمنعه وهو منقسم الی ذاتی وعرضی لانه ان قام حقیقة
بما یصف به فهو ذاتی وان لم یقم بحقیقة بل بما یجاوره فهو عرضی علی قیاس الحرکة
الذاتیة والعرضیة والمیل الذاتی ینقسم الی طبیعی وقسری ونفسانی لان حدوثه
فی محله الحقیقی ان کان من تاثیر امر خارج عن ذلک المحل ای مباین له فی الوضع فهو قسری
کما فی السهم المرمی وان کان حدوثه فیه عن تاثیر ما لا یباینه وضعا فان کان مع
قصد وشعور فنفسانی والا فطبیعی سواء اقتضته القوة علی وتیرة واحدة
ابدا کمیل الحجر المسکن فی الجو او اقتضته علی وتایر مختلفة کمیل النبات الی التبرد والتزاید
فالمراد بالطبیعة ههنا ما یصدر عنه الحرکة والسکون اولا وبالذات دون شعور و
ارادة والمراد بالنفسانی ههنا الارادی ومنهم من یجعل النفسانی اعم منه ومن احد قسمی الطبیعی
اعنی ما لا یکون علی وتیرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وربما یختلف علی حسب اقتضاء النفس
وبهذا الاعتبار یسمی میل النبات نفسانیا ویخص الطبیعی بما یصدر عنه الحرکات علی نهج
واحد دون الشعور والارادة وهو العلة القریبة للحرکة ای هو سبب یقتضی الحرکة اقتضاء
یترتب علیه وجود الحرکة ان لم یکن هناک مانع وباعتباره یصدر عن الثابت متغیر بل ان
یبین ان المیل مما لا بد منه فی الحرکة وذلک لان الحرکة لها مراتب متفاوتة فی الشدة والضعف
ونسبة المحرک الذی هو الطبیعة او القاسر الی تلک المراتب علی السویة فیمتنع ان یصدر
عن ذلک المحرک شیء من تلک المراتب الا بتوسط امر ذی مراتب متفاوتة فی الشدة و
الضعف ایضا لیتعین بکل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معینة من الحرکة وذلک
الامر هو المیل وانما قیدنا المحرک بالطبیعة او القاسر لان المحرک بالارادة جاز ان یقتضی
مرتبة معینة من الحرکة بحسب ارادته المترتبة علی اعتقاد ملایمة تلک المرتبة من الحرکة ایاه
واعترض علیه بان المیل ایضا یقبل الشدة والضعف علی مراتب متفاوتة ونسبة الطبیعة
او القاسر الی جمیعها علی السویة فلا یجوز ان یستند شیء من مراتبه الی الطبیعة او القاسر
ثم یستند اشتداده وضعفه الی امور مختلفة اما غیر خارجة کقوة الطبیعة مثلا وضعفها

[margin:] منها المحرکة وبالتغیر الحرکات المتفاوتة الی الشدة والضعف

[margin:] قلنا لا بد هنا ایضا من امر اخر یتوسط بینهما
فان قیل یجوز ان یستند اصل المیل
الی الطبیعة او القاسر ثم

من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط عنه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي باعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا
عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة
فيلزم ان تكون النار خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل
الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان
الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت
مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف
المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل
والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية واذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي
وذلك بغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بعد تخطيه ثلثة عناصر اعني النار والهواء
والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض انه معه ثم خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ
المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي هو كان فيه و
كذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط
كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم
ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا
يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام
الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية

ز لعل مکی یا دل بیدار خوابید چرا عشق است باشد با هوس باده با زبان حسد چرا کامی دوای درد ماست لزنه ییند بایدلی چرا

من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفى النسبة فى الصورة الاولى اعنى الصورة
المفروضة لثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما فى الصورة الثانيه اعنى الصورة
المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق الى الوهم ان ثخان العناصر
الاربعة متساوية اعنى ان ثخونها بين سطح المحدب والمقعر فى المحدب ~~والمقعر~~ فى الجوف
وما بين المحيط والمركز فى المصمت ولو سلمنا ذلك فنحن لم يحتج فى الجواب الى هذا التطويل
لكنا نفرضنا نقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرضها
خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها المحدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن الماء والهواء والنار ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار
نصف قطر الارض فقد تحرك فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول
نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها
فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن
كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المحيط والمركز مقدار
ثخن كرة النار فقد تحرك فى اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض
ويظهر الحركة فى اكثر المسافة التى بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان فى كل عنصر من الماء
والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن
ان تقتضى امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة
طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف
اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ولنزح عنه
الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز
لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع فاذا
صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب فى المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو فى المضاف

يكفى م

قال الامام المخفوه المذكور ... بل يكفيه ... بالمركز ... خفيف المطلق م

~~بل القسر وكذا الخفيف المضاف~~
~~اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه~~
بالطبع م

از محبت تبسم نوشین چرا در تبسم فروبکشیدن چرا بر سر یک جام صافا چون حباب آتش بر جوشش رسیدن چرا با لب خندان در گلشن چو گل این قدر بیهوده خندیدن چرا مانع نظاره بودن ای ... این قدر انکار

مكانى الماء والارض اعظم من مسافة مكانى النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه اذا فرض
جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك القمر ثم خلى وطبعه يحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون
قد قطع مسافة مكانى النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت
وطباعها تحركت الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك
المسافة اكثر من مسافة مكانى الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك فى
اكثر المسافة الممتدة بين المحيط والمركز والا فلا وان فرض جزء من الهواء فى مركز العالم
ثم خلى وطبعه يحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكانى الارض والماء
وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتى الماء والارض ثم خلى وطبعها يحرك الى
تماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من
مسافة مكانى النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل فى الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها
مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد
تحركت فى مسافة امكنة النار والهواء والماء وان فرضناها بحيث يكون مركز العالم
على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت فى مسافة
مكانى الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث
يكون مقعرها مماسا بمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها
على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالقياس الى الماء فقط
لانهما يتشاركان فى اشتمال كل منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان
حصة الثقل فى الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال فى الهواء بعكس الماء
فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا وانت خبير
بان مدار هذا الجواب على ان نخين ثلاثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم

اقول م

مكخن

شیشه امان ضیا ... تعلیم ده مرا ساغر ... خلیل

کونه مستعدا للتبول ذینک الامرین والاولان لیسا من اللین لانهما محسوسان بالبصر
واللین کذلک واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فیه امور اربعة
الاول عدم الانغماز وهو ضد الاول الثانی الشکل الباقی وهو من الکیفیات المختصة
بالکمیات الثالث المقاومة المحسوسة ولیست بصلابة لان الهواء الذی فی الزق
المنفوخ فیه مقاومة ولا صلابة فیه وکذا فی الریاح القویة مقاومة بلا صلابة
الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلک من باب القوة واللاقوة والثقل کیفیة
یقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم ان کان مطلقا والخفة
بالعکس ویقال ان بالاضافة باعتبارین من الکیفیات الملموسة الثقل والخفة
وکل منهما مطلق واضافی والثقل المطلق اضافی کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق
مرکز ثقله علی مرکز العالم والمراد بمرکز الثقل نقطة یتعادل ما علی جوانبها فی الوزن
والخفة المطلقة بالعکس ای کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق سطحه علی سطح
مقعر الفلک ویطفو فوق العناصر والثقل الاضافی یقال باعتبارین احدهما کیفیة بها
یقتضی الجسم ان یتحرک فی اکثر المسافة الممتدة بین المرکز والمحیط حرکته الی المرکز
لکنه لا یبلغ المرکز وهذا مثل الماء فانه یطفو علی الارض ویرسب فی الهواء الثانی
کیفیة تقتضی بها الجسم ان یتحرک بحیث اذا قیس الی الارض کانت الارض سابقة الی المرکز
وکذا الخفة الاضافیة تقال باعتبارین احدهما کیفیة یقتضی بها الجسم ان یتحرک
فی اکثر المسافة الممتدة بین المرکز والمحیط حرکة الی المحیط لکنه لا یبلغ المحیط
وهذا مثل الهواء فانه یرسب فی النار ویطفو علی الماء الثانی کیفیة تقتضی
حرکة الجسم بحیث اذا قیس الی النار کانت النار سابقة الی المحیط قیل ما ذکر فی
الثقل الاضافی باعتبار الاول یقتضی ان یکون مسافة مکانی النار والهواء
اعظم من مسافة مکانی الماء والارض وذلک مما لم یبرهن علیه بل ما ذکر فی الخفة
الاضافیة باعتبار الاول یقتضی ان یکون الامر بعکس ذلک ای یکون مسافة

طفو بر السر آمدن

رسوب ته نشستن

رسوب زیر ماندن

ان سلم انها وجودية فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب ولا نحس بذلك المعنى

فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء

دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين

السماء والارض خلاء صرف فاذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر

انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات

من الشفاء انه غير محسوس وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة

قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تقال

لما البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة

بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما

هو في الرطب بهذا المعنى وقد تقال البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب

بالمعنى الثاني جار على جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه

وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية

يقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما متغايرتان للين والصلابة

فان اللين كيفية تقتضي لقبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال

فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز

بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات

الاستعدادية لكن الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة

وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف

الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة

عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا

لان اللين هو الذي نحس وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في

سطحه بتمسه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه

الانتقاع خيسيدن

مستويا

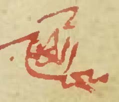
وبتعسر التاثر عن الملاقى والشفافية وكون النار الطف العناصر المعينة الرابع لكنه
لا يقتضى قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد
ايضا انه يقتضى ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بط لاتفاق الكل على ان الرطب
اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج يفيد المركب
استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما
هو من العوام لكن بقى لزوم كون الهواء ارطب من الماء ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما
يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها فى الهواء ازيد مما لكنها
كما يرى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة
فى الهواء ازيد مما فى الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم يكن ازيد مما فى الماء لم يكن السهولة فى الهواء ازيد مما فى الماء
فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة
لو لم يكن ازيد مما فى الماء لم يكن السهولة فى الهواء ازيد مما فى الماء قلنا زيادة الاثر
كما يكون بحسب المقتضى يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما
من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثانى
قالوا كيفية تقتضى سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه
بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء
وهو بط قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو
اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم
اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب
وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر فى
الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام ان الرطوبة بهذا المعنى

مسلم

فى الماء

يدرك

فيستخن بها الرطوبة وتغلى غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فينحل المزاج اما الى التباطل
الاولى فلا يبقى مزاج او تبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة
او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التى كانت يمنعها فى مدة الحيوة من ان يستولى
على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط
بل موجودة فى الحيوان فقط بل موجودة فى النبات ايضا لان بها لا يعفن العنبة فى شجرتها
كما تعفن اذا قطعت منها بل الطبخ فى النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا يظهر
فى ملمسه ظهورها فى الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعانى الاربعة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر
انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية
المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها على انه ان الحرارة يطلق على الكيفية
الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التى لا يدرك باللمس فى على الحار الغريزى ايضا وهما ليسا
من الكيفيات الملموسة لان الثانى جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما فى
من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار فى
الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة
من الحركة فى غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضى سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما التشكل والثانى
سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقال
كيفية تقتضى سهولة التشكل لتشكل الحاوى الغريب واورد عليه بانه يقتضى ان يكون النار
ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
فى النار التى يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة
يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا و



ني حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من
جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي هو
يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما تناسب الجواهر السماوية
لانه ينبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع
وحدة وبساطة بها يناسب البسايط السماوية فيفاض عليه من مزاج معتدل حفظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي
وبين الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية
واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية
بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس يسود وجه القصار ويبيض القماش وحرارة
النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندنا اذا قويت على الفواكه يحرقها واما تلك فاذا
استولت على الفواكه انضجتها ولذلك الصار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد
الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس النهار ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم
تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير
الحرارة النارية والعزيزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى فرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فهما
اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا العزيزية
يفارق البدن مع النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية يبقى بعد المفارقة
بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن وينتفخ
انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته
ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال
فيحيل ما تلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك ويستولي

ولا يبصر في ضوء النار

الاسطقسية

الانتفاخ والتعفن لا يكون الا بحرارة
تستغني فهذا دليل ان مع بقائها في بدن
الميت واما الحرارة العزيزية فيعدم بعد
الموت

في البلاد

فيحيل

من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد فيطلق الحرارة على معان مختلفة
للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في
جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة
الشمس للرؤوس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة
الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كدخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية
وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط
سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب
طبخا واعتدالا وقواما ثم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز
عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب بعد فجا فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء
الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما يدفع البارد
الوارد على المركب بالمضادة كذلك ايضا يدفع الحار الغريب الوارد على المركب لاجل
ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما
يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج وعلى هذا التفاوت بين
الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية
جزءا من المركب وكون الغريبة ليس كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا
من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة
مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها
المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى عليها على ما حكى الشيخ عنه
الحرار

انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديد الالتيام واما الذي يكون بسايطه
شديدة الالتيام فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال او لا
وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما
لا يفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدًا فكلما مال اللطيف الى التصعيد
جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو
اللطيف يصعد بالكلية اذا استصحب الكثيف كما في النوشادر وان كان الغالب
هو الكثيف فان لم يكن غالبًا جدًا حدثت تسييل كما في الرصاص او تليين كما في
الحديد وان كان غالبًا جدًا كما في الطلق حدث مجرد تسخين واحتيج في تليينه الى الاستعانة
باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالًا كالكبريت والزرنيخ
ولذلك من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على المانع اينما في كون هذه الافعال خاصية لها لان
هذه انما يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضًا افعال الطبيعة الواحدة
تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
ويتحرك بطبعه وبما يفيده الحرارة من الخفة الى فوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية صغار فيصعد معه فيكون بمجموع ذلك بخارًا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب
المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل
الرطوبات المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها و
تكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة
تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء

والمودة م

والتصاق بعضها ببعض م

ذى الرايحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلوه لك الجسم فى نفسه عن الرايحة لما ذكرنا وهكذا
السمع يتوقف على توسيط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد من ان يكون فى نفسه خاليا عن الصوت
والا لم يحمله كما ينبغى ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه
عن الكيفيات الملموسة وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل
المحسوسات كما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة
اولا وبالذات وما عداها اعنى اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة
والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقى منتسبة
اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه
بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات واعلم
الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما
لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل
المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة فى اللطافة
والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذى هو
اسرع قبولا من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة فى المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه
ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطؤ وربما لم يقدر الحرارة حينئذ تقوى
على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطباع التى منها تركب المركب
ثم يحصل عند تفريق تلك المختلفات بهذه السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك
الاجزاء بعد تفريقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضى الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر
فى الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذى
هو الالتيام فينسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب تقرر
ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق

ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو
ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني
وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارنا الى رد من زعم ان
هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون
المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون الكيفيات المحسوسة فيكون اعم من المزاج
فيكون مغايرة له لان العام مغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستسخن
بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة
والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها اوايل المحسوسات الملموسات تسمى اوايل
المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة
وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاجه
فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه
القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما
ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام
العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو
عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان
يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا
يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة
اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى
القوة الذايقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة من الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفيه

اى مدركة باللمس فى الجملة والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس قطعا فالاشكال
مغايرة لها وانما فسرنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نم كون الاشكال ملموسة
بل الملموس هو السطوح ثم انما الهيئة الحاصلة من احاطتها مبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا
ندعى ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة
فى الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع فى ان يكون اختلاف الاشكال
مفيدا لالة البصر اثارا لا يدركها اللمس اثارا اخر وليس فى الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس
الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة
فى الحواس ليس نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة فى الباصرة
والذايقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال فى
الحواس جاز وجودها فى الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة
وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات فى الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها
والوجه الثانى لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعنى الالوان والطعوم والروايح
والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد
بالتضاد التضاد المشهورى فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به
التضاد الحقيقى فنوع الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون
الاشكال كيفيات هى الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هى الاوساط والجواب عنه بان
الاشكال ليس فيها تضاد حقيقى واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقى فتغايران
قطعا اقول ليس بشئ لان ذلك انما يدل على تغاير جنسى الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا
اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اى يحمل شئ على الاشكال لا يحمل على هذه
الكيفيات وبالعكس اعنى يحمل شئ على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما المحمول
على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات

او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والعموم كما في البسايط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج
وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل
وهذا معنى قوله شخصها او نوعها او الا فالحراره ليس نوعا لحرارة النار وغيرها الا جنسيا
ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعاليات لانها
لسرعة زوالها شديد الشبه بان ينفعل سميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة
وتنبيها على تلك المشابهة وقد يتوهم هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية
بالانفعاليات لكن حاولوا التمييز بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق
الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم
جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي بتحليلها الى اجزاء صلبة
قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال
فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظ الاطراف غير نافذة في
العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو
الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يملا في
هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل عنه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل عنه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض قوله
جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو
عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قوله الامام ان ثبوت
هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث
لكن المشائين ابطلوا قول القدماء لوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة

فكل جزء ... بالتشبيه للذي يلذع اللسان
بحرافته ولذلك يصل حريف

والاعراض النسبية ومن جعل الوحدة والنقطة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم
اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال
اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء
اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم للكيف
بقيود عدمية كل منها غير مختص ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به وانقسامه
الى الاربعة اعني اقسام الكيف الى الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والمعول في الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها
منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما
استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية اولا وهو الكيفية النفسانية
فيتوجه قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ان ذلك الكمال
في ذوات الانفس فانها لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون
حقيقته استعدادا اذ جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا
لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس
وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس اولا يتعلق بوجود
النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول هو الكيفية
المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية والثاني هو الكيفية
المحسوسة فيقال لم لا يجوز ان يكون كيفية هي تهيؤ الفعل دون الاستعداد ولا
يكون محسوسا فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة
اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها

زيادة

الكيفيات المحسوسة

بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقات مه

الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين لزم التداخل
او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا
وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما
هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة
العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر
من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة
للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط
يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا
اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر بحسبهما من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل
والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة
من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي نوصف
به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته الكم وانما ذكرهما ههنا ولم يذكره
عند ذكر الخواص للكم لعلاقته بغيره بين الاطراف وهي انما تعرض للكم المتصل بسببه
وهما اعتباريان لا يوصف بهما الامور التي لا تحقق له في الاعيان الثاني من
الاعراض التسعة الكيف يرسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجتماع لا طريق
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر
ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر للكيف بخاصة شاملة
سوى المركبة من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض فعدل عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي
هي اجلى وقال الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم

التي اخفى من الذي ... ذلك لما تقرر من ان الشيء كلما كان اخص كان اخفى اذ الجهالة تابعة للخصوصية

وان اتصفت بها مع نوع ما من الاضافة فالسطح طرف للجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها
متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف
الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذا اوضاع لامتناع ان
ينتهي ذو وضع الى ما لا وضع له فاذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما
لامتناع الاشارة الى العمى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا
لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك
ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته نقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد
في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء
ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد
في جهة ولا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء
منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا
فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بالعدم
بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل
تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك
اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة
بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع
عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية
وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ اما ان يكون احدهما
تلاقيا للاخر بالاسر وح يلزم التداخل اولا بالاسر وح يلزم انقسام السطح
عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير

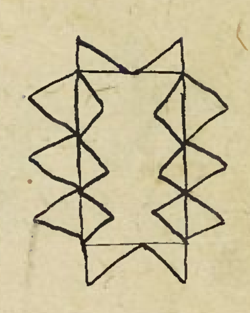
الداخل عبارة عن دخول احد الجسمين في الاخر بحيث يتحدان حجما وحيزا ومكانا وذكر بعضا بعينه

تدبكون خارجا عن الكل الا انا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل الا في ثبوته في
نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن
كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء
متصورا بالكنه واما اذا كان الشيء متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان
الا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يتوهم ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي لا يكون جزءا لامر موجود
واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض
عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على
انه ليس مقوما للجسم الذي يوجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة
بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهو بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في
حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه
مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر الى المتقدر في تقومه والمفتقر
في تقومه الى المتقدر العرض عرض وما يقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا
قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير
قوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام
وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط و
الزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب
فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي
الى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى
عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما

ما عداه صح

يوجد صح

واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم
بالوحدات التي هي اعراض صح



ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعًا وليس جوهرًا والا لكان جزءا منها
ويتبدل شخصيتها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها
في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم
التعليمي القايم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق
باعماقها ايض فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد
الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة
ونقصا فلم يختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم
التعليمي انما يكون تعينه بتعيين مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور
واحدة لا يختلف لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه
المناقشة مجال واعترض ايض بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به
وتركب الجسم منه يقول ليس هنا الا تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة
الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا
الدليل متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه
فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدل الى السطوح العشرين
والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من
مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشي مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما له فالسطح
الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشي بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما له لايق ثبوت الشي وتحققه انما هو بالعلة وعلة الجزء

فن

اثبات عرضية الكم

بالمرة بل لا بد من ان تخيل له عمقا ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير جسما لا سطحا فهذه الامور اعنى النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلى ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك الوجدان الصحيح

اقول وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك

وتخلف الجوهرية عما يقع فى جواب ما هو يعطى عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة

وافتقار التناهى الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم

به تعطى عرضية الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا تاما فى الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع خاص منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقع فى جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعنى الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقع فى جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالى ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر فى تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التى لا يقع عليها فى جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمى فتقريره ان الجسم التعليمى قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد فى الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فى داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها فى هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال لكن المتبدل ليس معدوما قطعا

غير متناه لا لتصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل

اقول وفيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية فاذا تخيلنا السطح كذلك الذي هو منتهى الجسم واعرضنا عن الجسم كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلنا مع النقطة على السطح وعرضنا عنه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوصف وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس بها تأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي

في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد م

بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في
الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين ويرد ايضا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اى يعرض الخط
للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة ولا مانع للخط ولا السطح من ان يتضادا
ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اى النقصان والقلة دون الشدة و
مقابلها اى الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يتوهم هذا
الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان
والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة ويتوهم هذا العدد اكثر من
ذلك العدد او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار
ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما
ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يتوهم هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه
كما يتوهم هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع
الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ
كل منها بالاشتراطية وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى
شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث
من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما
تعليميا ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على
تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص
المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول
الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل
انما كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى
امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي

ايضا كالجواهر لا تقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الصدية للكم دلالة
على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضدية
للكم اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض
فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم لبعض وحصول التقوم بين الامرين
مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فيه فهو ان التضاد بين الامرين
اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما
غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالفردة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي و
للسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين
المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضناه متباعدين يوجد عدد اخر
ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخرى وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم
يثبت بعد ان الضدين لا يكون احدهما عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان
الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما
يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع
الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا
يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين تعليميين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها
لبعض وايضا قوله الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما
يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم لا على انتفائه

وانما قيد الموضوع بالقريب لان السطح حال في الجسم الطبيعي ايضا لكن بواسطة التعليمي

فلتساوى نسبتها الى الكمين المتصل المنفصل لانهما ان ا ريد بهما كون الشى بحيث
يمكن ان يفرض فيه شى غير شى فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس
الفرض لا كون الشى بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما
بالقوة لا بالفعل وهو ذاتى وعرضى اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذى عدّ من المقولات اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم
بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتى مصحح لاجراء ارصافه عليه وهو اما محل الكم
بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال فى الكم بالذات كالشكل او حال
فى محله كاللون الحال فى الجسم او ما متعلق بالكم بالذات تعلقا ورا هذه
التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه كما يق هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثرها اما فى الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل
بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى كم
متصل بالذات ويعرض الكم المتصل للكم المنفصل الذاتى وللكم المتصل
العرضى لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض
ثانى القسمين فيهما لاولهما اى يعرض الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى
تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى هو اول القسمين
فيهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما
راجع الى الذاتى والعرضى والضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين هما المتصل
والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما فى
خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة فى
ذلك للتغاير لعارض العروض ولو بالشخص ونفى حصول المنافى وعدم الشرط
دالة على انتفاء الصدق بينهما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خاصة
الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كانت خاصة اضافية للكم لان غيره

القبول يطلق على الاستعداد التام للشيء وقد يطلق على عروض التمكن للشيء وعلى الاول يجب تحقق المقبول مع القابل بالفعل وعلى الثاني يجب عدم تحققه وهو لا ينافي الا في قول الطبيعيين يجب اجتماع القابل مع المقبول وقولهم يمتنع اجتماعه مع المقبول

واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعد مبداه الواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثة شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح للتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل غايته انه مع المتكلم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا امكن تعريف هذه المعقول بهذا المحسوس مستغنيا عن التعريف وامكان احد تعريفه لا ينفي توقف معرفته عليه وان الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية و اعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في الانفكاكية بانه يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال بعض الفضلاء واراد انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الاقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا اول الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا خص القبول باشتراك الاسم اقول ولا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل انه هنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما عرفت انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية

وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم
المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان
السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة هما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط و
الكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود او غير قار الذات الثاني
الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث اعنى الطول والعرض
والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها فى الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة
وعدمها اى للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة يعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا
عليه او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها
بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر
امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء
وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان
بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار
لانه عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولا بقاء
المقدار عند حصول الانقسام كالحركة يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ومنها امكان وجود
العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل
فان الواحد موجود فى جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا

غيره بان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا لعارض فيؤول
الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ونقل الاقسام
الاول الكم نريد ان نذكر المباحث المتعلقة بكل واحدة من المقولات التسع
فبدء بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية فان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة
للكيفية اعنى الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد
الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة شلا
لا يقتضى كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها
ولما انها اصح وجودا من الباقى فلان الباقى اعراض نسبية لا تقرر لها فى ذوات
موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها معروضة فى ذات موضوعها
مع قطع النظر عما عداه فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله
العدد قد عرفت ان الكم هو الذى يقبل لذاته القسمة اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء
فان كان يلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو
المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة
بالقياس الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية الاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء
الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئى السطح والسطح الى جزئى الجسم
والان بالنسبة الى جزئى الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع
لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى القسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم
الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هى عرض فيه

واصح وجودا من الكيف
ولما انها اعم وجودا من الكيفية

بحيث

الجزء

وان اعتبرت بداية لم يمكن اعتبارها بداية للاخر

وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه
التسعة اجناسًا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة
لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسًا يتوقف على
ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك
حتى يتصور كونه جنسا و لا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها لما تحتها بالتواطؤ
وليس مع ذلك من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل
من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد وان لا يكون تمام ماهيات
ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة
الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسًا ويمكن المناقشة في كل واحد من
الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز
ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها
شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية
ويجاب بان المراد ههنا بين كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان
يكون بعضها اجناسًا واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه
بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها
انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما بقي في
بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم
يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها
الى البعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما غير قار
فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف
واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره بان يفعل او يحصل هو من

كما فى قولك ساله هذه العداوة هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما تقول صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما فى قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يتوتركيب الصورة بالصورة كما فى تخيل انسان ذى جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما فى تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وتسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما من ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك وهو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة فى مقدم الدودة والوهم فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخر وليس فى مؤخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال بها والله اعلم

الفصل الخامس فى الاعراض

وتنحصر اجناسها العالية فى تسعة اختلفوا فى ان الاجناس العالية للاعراض كم هى فمذهب ارسطو ومن تبعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهى شاملة للسبعة التى جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ادجعنا الضمير المستتر فى قوله تنحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما فى الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما فى الخارج داخلتان فى الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور فى تعريف الكيف كما سيأتى لا يتناولهما وقد صرح جماعة بانه لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية

مباحث الاعراض

جهتها الماتى فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بجواز ان لا يكون محفوظا
الا في الحس المشترك ويكون الحصول والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه
واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما
حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم
ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق
عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة
واحدة ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات

الوهم

كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها
السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك
القوة غير الحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس
الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك
حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة
الواحدة لما جاز ان يكون لها ادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون لها الادراك
معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانه مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني قوة واحدة
لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس
الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه

الحافظة

تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيها
يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسات والمعاني الجزئية

المتخيلة

المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى

الخيال

وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحكم بالاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا اشار بقوله والبرسم ما لا تحقق له اي والرؤية البرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي انما تثبت مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين الحافظ والقابل يعني ان الصور المحسوسة تقبلها نفسنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لامرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما يحصل التمييز بين النافع والضار وبين الصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة انما هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل لمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبادئ الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر وهو ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك منها

منها

انسان وقد يكون بارتسامها في التين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم
فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى
اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات
هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصورها ويحكم عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها
انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عندها زوال المقابلة تمر يرتسم فيها صورة القطرة
والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض
بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ولهذا اشار
بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال
الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام
الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان البرسام اي من به المرض المسمى
بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطلت حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق
لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا
حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم عليه حواسه وليس هذه الصور مرتسمة في بصره
اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا
فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك لم
يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد
عليه الصورة من داخل كما هو في البرسام فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بعجزها لاجل المرض
بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا
كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها
فيه من الخارج ما حضرت عنده ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينهما

او بوقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معًا وانرح الثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف
فمن الممتنع بقاؤه في العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم
والتاخر جايزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة
اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء
وما يتوهم من انها اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك
بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ
فاما لحفظ الصور وهي الخيال واما لحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل
الحافظة ونحوها باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك
بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا
الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول
هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر
لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كحوايس
لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات و
المسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها ولذلك سميت بالحس المشترك
والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو
النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس
حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد
يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في التها كما اذا حكمت على زيد بانه

ملتقى م

المتصرفة م

بيان الحواس الباطنة
الحس المشترك

وانما هي من آلات الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعلى ثالث بان
انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم
لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار . وان عرض تعدد السهمين تعدد
المرئي قد تعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع المخروطين
الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا
وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان
يقال ان وقع السهمان عن المرئي على موقع واحد راى واحدا وان تعدد موقع السهمين
راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في
الجليدية غير كاف في ابصاره والا لراى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة
من الجليدية الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا
فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى ملتقى نقطة واحدة لاعوجاج عارض
في احد العصبتين راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول انا اذا فرضنا جسمين احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه
وقصدنا بالنظر كان الا نظر الحقيقة فانا نراه واحدا ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها
اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب
في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من
اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا
وانه محال اقول وهذا الدليل مقلوب عليهم اذ نقول لهم لو كان السبب في
رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى
في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان

كما هو مر

في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منها الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس
فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المراة
واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح
المراة فاذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة
في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل
ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير من موضعه بزوال
شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا
واحدا ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء تنتقل مكانها على الماء مع انتقالنا
الثاني لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنتقشة في ظاهرها وليس هنا كذلك لكنا نرى الصور المرئية
في المراة غائرة فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد عمن يبعد واما في عمقها وهو باطل
اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى
لكثافة جرم المراة الثالث لو كانت الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا
الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير
اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل
له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خارج من مركز
الجليدية وصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع
الذي له هذا الوضع بالنسبة الى هذا الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني
بان المرئي هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو
الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل

لكن ان يقال يجوز ان يشترط ابصار كل احد بان يتكيف المشف المتوسط الشعاع الحاصل من عين ذلك الشخص لا من عين شخص آخر، الشعاع الحاصل من عين كل شخص يغاير الشعاع الحاصل من عين شخص آخر ولا يلزم في صورة الاجتماع اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بل ورود كل علة انما هو على شخص آخر وكذا لا يلزم في صورة التعاقب تحصيل الحاصل على تقدير ان يحصل تلك الحالة من عين المتأخر اذ الحاصل شخص آخر ويمكن ان يجاب عنه بانه لو حصل من عين كل شخص شخص آخر من الشعاع لزم اجتماع الامثال اي الشعاع الحاصل من عين زيد وعمرو وبكر وذلك لان الشعاع الحاصل من كل عين متحد بالمهية النوعية مع الشعاع الحاصل من عين شخص آخر ضرورة ان اشعة العيون متحدة بالنوع والشعاع الحاصل من كل عين من نوع شعاع فلك العين كما ذكر ان الهواء المشف بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ١٢ مل ٢ ن

وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان
يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل لشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار
ولقائل ان نقول يختار ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع
العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانا اذا كان امور يصلح ان يكون
كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء
كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث
اجزاء المهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط
ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع العلل الناقصة
اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا
منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون
يختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى لزم منها اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي
وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي
فاما ان تحصل تلك الحالة في عين ذلك الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط
بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط
اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه
قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا
ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل

اعلم ان كره دايرة العين مركب من سبع طبقات وثلث رطوبات فالطبقة الاولى هي ما بين الهواء وتسمى الملتحمة وهي بياض العين وبعدها الثانية وتسمى القرنية لا لون لها وانما يلون طول اللحم وبعدها العنبية ولونها مختلف ففي البعض يكون سوداء وفي البعض يكون زرقاء وفي البعض يكون شهلاء وبعد هذه الطبقة الرطوبة البيضية وهي شبيهة ببياض البيض وبعد هذه الرطوبة الطبقة العنكبوتية وهي شبيهة بنسج العنكبوت في رقتها وبعدها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة نيرة تشبه الجليد مستديرة غير صحيحة الاستدارة وبها يكون البصر وبعدها الرطوبة الزجاجية الشبيهة بالزجاج الذائب وبعدها الطبقة الشبكية الشبيهة بالشبكة وبعدها المشيمية الشبيهة بها لانها ذات عروق كثيرة وبعدها الطبقة الصلبة وهي على عظم العين فتبارك الله احسن الخالقين تمت من سيدي علي الوزير
نجم دان

[illegible]

الشعاع وعظمه الثالث ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان يخرج شئ منها ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بانبياتها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شئ منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك الحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشئ عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهة بحسب قربه وبعده فتلك الصورة الة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور ولا الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشر فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا لو علقنا الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة

المحكوم

توقف في

قبلت

وصل

صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حال التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحساسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في اصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية صغيرة او كبيرة نظرا الى ان القائلين بخروج الشعاع تدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط

المناظر والمرايا علم موضوعه الانوار والاضواء والرؤية والنظر

هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطلان مذهبهم وجوه الاول
ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من
عيننا مثل عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها
ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة
ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة
واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا
ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله
اليها لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها
ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد الا بانقضاء زمان تتحرك
فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة
بينهما وانه باطل لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه
بتاويل كلام القائل بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا



قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون
ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث
الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه
الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس وحدق نظره مدة طويلة ثم غمض
عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة
الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر
اليها ثم نظر الى لون اخر يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما
ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وورد بان

صورة

فيما بينهم وذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من
خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما يقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة
في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية
السرعة ويتخيل حركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو
ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا
ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية
ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادى الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادى الصورة من الجليدية
الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل
ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء
وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو
في البصر فيصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين
البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه
فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو
يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط
ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل
الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخرى مفيدة لليقين في

عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرّح به هذا القايل لا لون له ولا

ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي

مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع

من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج

مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول

بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فلا يرى اصلا كالسموات

وكرتي الاثير والهواء الصافي و بعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له

حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا

ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما

قيل من ان هذا الشرط يغني عن ما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جايز

الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح والكيفيات النفسانية ليس

بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك

الاحوال والالوان نحو الضوء واللون والشكل وساير المبصرات كيفية

وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورايحته كما يرى

ضوءه ولونه وشكله ومقداره ليتحقق شرط الكثافة هنالك وقد يقال اشتراط

كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء

وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة

والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرايط

الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب

بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار

ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين

على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا

الابصار

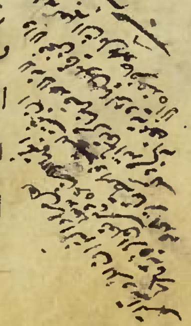
المذاهب في الابصار

هناك ويجب حصولها مع شرائطها زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على
شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه
لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة
ونحن لا نراها واللازم باطل ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم
بطلان ذلك وان اريد به الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من
قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة
ولما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
كما في رؤية الانسان الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده وبحسب عظم
المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكموده فان قوي البصر قد يرى شيئا
على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من
البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ
فيه وما قيل من ان الحجاب الجسم الملون او المضيء اتولا يدل على فساده ان
الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض

المراد م

الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى
يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى مودع فيه القوة الباصرة
ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة
الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات الى الضوء واللون وبواسطتهما
بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض
بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير
المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا
واسطة بان يكون تعلق الرؤية به اولا وبالذات وتعلقها بعينها بغير ذلك المرئي
ثانيا على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية
والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون
ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية
الضوء المحيط بذلك الملون فاذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف
كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية
الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره
وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك
الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف
الضوء واللون وهو راجع فينا الى ان الحدقة انما تقابل تلقيا لا نريد اثبات
الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون بحدقة تعالى تبارك عن الحدقة ولا حادث

وبالعرض



الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء [illegible]

الفاسد لا وجود لها الا في ان وجودها ونحن نسمعها فاذن قد سمعنا قبل وصول الهواء
الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء
متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا
نادرا لانه من النادر ان يتوفر لك الهواء بالكلية على ذلك الشكل والتموج الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة
الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار السامع من جميع الجوانب
ولا يمكن ان يبقى الهواء الحامل لتلك الكيفية بنفوذه في مسام الجدار لان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار
وصدم كثافته لم يبق فيه ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت
المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف
واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا انه لا وجود لها
ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل
لها هواء متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا
ولو فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء
الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء
في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الصوت
على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل
مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به التشكل
بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله
على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
اللتين تنبتان من غوري البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين

المحيط

الشكل

غور كل شي قعره صحاح

قلع اى تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان
ينفلت من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبتيها واما القلع فلان القالع
يموجه الى ان ينفلت من المسافة التى يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين جميعا
يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هنالك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
مقاومته الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به
مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق
بينهما ولا يعنى بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه
يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك
الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج
ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على انبوبة
طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون ساير الحاضرين الثانى انا اذا راينا من البعد انسانا ناضربا الفاس بقوة
على الخشب رأينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح
كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة فمن كان فى جهة مهب الريح اليها يسمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض
الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران لان محصلها انه اذا وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن
وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوى من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين وكذا الحال فى كثير من المسايل العلمية التى يستعان فيها بالحدس الصايب
فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف

الشامة وقيل بتحلل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بتبخر وانفصال ورد
الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في
وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث ان المسك
قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع انه يبقى رائحته في الهواء
ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة
وانفصالها عن ذي الرائحة لما كان الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم
باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان
التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني
يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم
ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له
وتمسك الآخرون بان لنا مع شدة احالتها لما يجاورها لا يتعدى الا مسافة قريبة
منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم
الاول من ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من
مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء يسيرة مائتي فرسخ ورد بانه مجرد
استبعاد ولا دليل على امتناعه سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها
للجيف بالباصرة لتحلقها في الجو العالي ومنها السمع وهو قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف
بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او

ان له

السمع

للضدين فقد صدر عنها اثار فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا
فان الطعوم والروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة
لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق

الذوق

ويفتقر الى توسط اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن على جذب الملايم ودفع المنافر
من المطعومات كما ان اللمس يتمكن على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في
الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس الملامسة
الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماه بالملعبة
ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده ليؤدي طعوم كلها
ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه
لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المحرور يجد طعم
العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ويكون الرطوبة واسطة يسهل وصول جرم المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان
تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وصولها فيكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى
توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة
فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيحدث على
النفس اثر العقربين معا كاثر واحد بلا تمييز في الحس ومنها الشم وهو قوة موضعها

الشم

في الزايدتين النابتتين في مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي
ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرايحة الى الخيشوم والجمهور
على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة الى الخيشوم الشم
وقيل بتبخر وانفصال الاجزاء من ذي الرايحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى

الرطوبة

المنبعث عن الآلة

المحرور

الخيشوم اقصى الانف

بالبدن مجرى او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان معدن الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا
ما يكون الاما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد
الدماغ فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه اللذع وكالرية
فانها دائم الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعائم
الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم
للفلكيات زعما منهم ان هذه من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون
لها شعور وملمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في
الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما يكون في الارضيات
واما في الافلاك فيجوز ان يعرض حركة لذهها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها
مع لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه بعضهم من وجود اللامسة للعنصريات
بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملايم ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر فان ما ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة
واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس لان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات فيستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ
الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها
اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى متكثرة
مختلفة يحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الضدين كالحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة
والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام
غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة
والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ان تدرك قوة واحدة

يوجده

قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى
نفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه
للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة تربيتها ايلها
فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل

مباحث الحواس الخمس الظاهرة اما اللمس

واما قوى الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنه اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ
اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد
ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده
باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن
القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به
يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخرى
على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط

من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء
من الضعف فيحصل منه نا يبسا ويرد ذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين
ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل نا يبسا ري المتحلل وذلك في سن الانحطاط
الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو منا
بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي
للانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال
ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضله غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة
غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم
الثديين
في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه
للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم
ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط
وشيعته ان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه
وتابعوه
به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها
باختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة عنها ولو سلم بتوله ذلك وارد
عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية
دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف
به امزجة الاجزاء بسبب قربها او بعدها من جرم الرحم كان ذلك للجواب لنا ايضا
والمصورة
واما الاعتراض بانهم يذكرون يجعلون المولدة وغيرهما قوى للنفس والاتها
والنفس انما توجد بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد
صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الاثر قبل ذي الاثر وفعلها بنفسها
من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من

ويمكن ان يقال لا احتياج الى التشبيه ايضا اذ يكون ان يكون
تحصيل الجوهر شبيها بالمعتذى بفعل الهاضمة بعينه كما
كان تحصيل جوهر الخلط هو بفعل الهاضمة الكبدية ان

العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها
التشبيه الثانى انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابى سهل
المسيحى وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل
فى الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء
فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة
ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا
للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من
الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية فى الانتقاص وياخذ
استعدادها للصورة العضوية فى الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثانى
يشتد الى ان يصير منتهى المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية
ويحدث الاخرى وهى العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى
فالحالة الاولى هى فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هى فعل القوة الغاذية ويرد عليه
انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات و
استدعت كل واحدة منها قوة عليحدة لصارت القوى كثيرة من المذكورة فان للغذاء
له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم فان بعضها استحالة فى الكيف فقط و
بعضها استحالة فى الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا آنفا ولما جاز ان يكون تلك
الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هى الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى
الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هى مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة
الدموية الثالث انا لا نسلم ان التاثير غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هنا قوة واحدة
يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بجهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل

استحالة

حال الغذاء

من

والغزالي الثمن والمصورة عندي نظر لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة
عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا
وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملكين بهذه الافعال يفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
صدور هذه الافعال عنها بحسب استعدادات المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن
الانصاف ان تلك الافعال المحكمة المتقنة على النظام المشاهد من الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما ودع فيها من حكم و
مصالح قد تحيرت فيها الافهام وعجزت عن ادراكها العقول والاوهام وقد بلغ
المدون منها كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع انا لم
نعلم اكثرها قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل ما لا يكاد يذعن العقل الصريح
عن القوة التي نسميها المصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد بل يحكم بان امثال
تلك لا يمكن ان تصدر الا عن عليم حكيم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية
اقول والاعتراض عليه بعدما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في
مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الرب
تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك
انما نشا من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية
فعلى تسليم قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر
البدل وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد ولا الصاق فعل جاذبة

الاوهام

مختلفة

منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخلها طرف ميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي يجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربعة اولها في المعدة فان الغذاء فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعل المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطايفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وهو عرق عظيم ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير تماما من اجزاء المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويفنيه فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء واراقة البول وقد يقتضا عن هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة

يغتذى

والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو

ذات قوة تضيف من المادة التي يحصّلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المنفصلة
فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص
تتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في بنايتهما لكن لما لم يمكن ذلك
الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصوداً بالذات بل
ليتم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية
لما ان الغاذية ايضاً تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة
فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفاً فلا يصل الى
الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المستكمل اذا
اشتد حاجته الى الغذاء ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة امساكه في
فمه وايضاً فان الحلو يخرج بالتي بعد غيره وان تناوله اولاً وما ذلك الا لجذب المعدة
اللذيذ الى قعرها وايضاً الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان
الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيهاً بجوهر المغتذي والاستحالة حركة
وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي
كان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زماناً فلا بد من قاسر يقسره
على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء
وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل منه ذلك الغذاء شيء
وايضاً قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها

لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلاً فلا يصل الى الاعضاء

يجده

علامہ يطلق احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود
معنى التغير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة
الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة
فعله انما يكون حال كون المني في الرحم لتصادف ذلك القوة المصورة
لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة
بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها
وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن
بدون الغذاء مح لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب
لكون قابلا للتشكيل والتحديد ولا بد من حرارة فاعلة عقد
منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة و
يعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية
والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يكن
بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس
يوجد في الخارج جسم اذا ما يحس بدن الانسان استحال
بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها
ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف
بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى
المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان
لا بالتولد لا بالتولد دون التوالد مما يندر وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة يفصل من المادة التي يحصلها الغاذية
ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل النفس ذات

فهذه الافعال الثلثة لابد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية
هي مجموعها او قوة اخرى هي يستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع
تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة
ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها
اعضاء او اجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة يغير الغذاء الى تشبيه تخالف لتشبيه القوة الاخرى
واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار
الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد
عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق
بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم
كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمين لا يزيد
في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقولنا
بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج
عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان توحدتها اعتبارية
كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احدهما
ما تجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة محلها
في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما
وثانيهما ما يهيئ لكل عضو جزءا من المني الحاصل من الذكر
والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان تجعل بعضه
مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة
يسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة

بان هذا انما يتم فى المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التى هى معان جزئية

قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بتوسط الالات لما ادركت النفس هويتها

لامتناع توسط الالة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى

توسط الالة هو الادراك الذى بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر

الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد

يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذى يكون بالالات اما ادراك

الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيها الى الالات الجسمانية

وللنفس قوى يشاركها غيرها هى الغاذية والنامية والمولدة واخرى

اخص بها يحصل الادراك اما الجزئى او الكلى يعنى ان للنفس الناطقة

قوى تشاركها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك

الجزئى وهو قوى تشاركها الحيوان الاعجم دون النبات وهى الحواس الخمس الظاهرة

والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة يحصل بها ادراك الجزئى ولها قوة اخرى اخص

من الاوليين لانها تختص بالانسان وهى قوة يحصل بها الادراك الكلى اما القوى

التى يشاركها فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما

الغاذية والنامية وواحدة لاجل بقاء النوع وهى المولدة وهذه القوى الثلاثة تسمى

نباتية لا لاختصاصها بالنبات بل لانحصار قوتها فيها ويسمى طبيعية ايضا اما

الغاذية فهى التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويتم فعلها بافعال جزئية

ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذى بالقوة القريبة

من الفعل شبيهة بالعضو وقد تخل به كما يقع فى علة تسمى اطروفيا وهو عدم

الغذاء والثانى الالزاق وقد تخل به كما فى الاستسقاء اللحمى وثالثها

التشبيه بالعضو المغتذى حتى يحصل قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص

والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود

الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون اثر تصرفها في
البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني على ما زعمناه ان النفس التي تعلقت ببدن
وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان للنفس
واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان **وتعقل**
ذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك
الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات
بالالات اي بان ترتسم صورها في الالات ولا نزاع ان مدرك الكليات في الانسان هو
النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره
المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انها تحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا
اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات
في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله
للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد
يعني نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين
المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل [شكل] من غير استناد اي
من غير ان يستند هذا التخييل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل نحصله
بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب
الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين المحل الادراكي
لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الالات الجسمانية واعترض

بدان

ان يكون

هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء
البدن وليس يدل على انه لا يفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه لتصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا
الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن
محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى ان يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون
البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به على وجودها في نفسها وتصرفها فيه ولما توقف
تعلقها به على وجودها في نفسها كان ذلك الاستعداد منسوبا اولا وبالذات
الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة وثانيا وبالعرض الى وجودها
في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة ولا حاجة في ذلك الى
استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو
مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا
لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا
بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر الفرق بين امكان وجود النفس
وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان
الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي و
لا يصير مبدا صورة لاخرى والا لبطل ما اصلناه من التعاقل ذهب بعضهم الى ان

الذي

الفلسفة التشبه بالبارى علما وعملا

لما كان وجود النفس وحدوثها من العلة القديمة والعقل الوهب
موقوفا على امكان استعداد يعوم فى محل موجود حدوثه
يتوقف على امكان الاستعداد
كذلك فناؤه على العلة القديمة
حادث فى محل

او التالم بالجهات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة
البدن لا ينتقل الى بدن آخر انسانى ولا يدل على انها لا ينتقل الى بدن حيوان آخر من
البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات
وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما
يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن
على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة
فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد
اى استعداد فنائها
ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتى الذى هو امر
والعدم الاصطلاحى ... فى المحل الثانى
عدمى بل الامكان الاستعدادى الذى هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود
ومع ان يكون الشىء لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده
محلا ص
عنه فان البديهة يحكم باستحالة ان يكون الشىء مستعد الحصول ما يباينه له
او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعد الحصول النفس الناطقة
الانسانية او لعدمها عنه بل الشىء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق
القوام به اى مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اى مستعد العدم
عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث
يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده بحيث
يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشىء بعينه مع فساده
امتنع كون الشىء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذى يقوم به امكان
فساد النفس مغاير لها وليس مباين لها فاما محل لها او حال فيها
لا سبيل الى الثانى لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزام
كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل

فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس
لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون
المبدا موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث
النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بالانفراد
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة فقد بطل به ما في حال كمال ذلك
الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل
بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة
بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال
ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل
قطعا ونعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن العهد منسيا وثانيهما انه لو تعلقت
بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة
على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء
عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث
احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع
على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن
اخر لازما البتة وعلى الفور اما اذا كان جائزا او لازما بعد حين فلا لجواز
ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة
وما ذكر من التعطيل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات

التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول صح

وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت

قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعدده لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق

بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس

من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم

اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس

الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى

وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك

قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث

نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول

الكثرة والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق

ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة

ولو قالوا لو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لا الكل وتمايزها في الازل

بالابدان لا يتصور الا بالانتقال منها الى هذه الابدان وهو بعينه تناسخ وسنبطله

وهو الامر الثالث ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل

لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما

يمكن فيما له مادة وتم الكلام هاهنا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات

قد مر تزييفها في محل بيانها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على

بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي

اي عدد النفس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق

ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس

الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل

الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم اما ان يجتمع

هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراده وايضا فانا نجد شخصين متقاربين

فى المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين فى الرحمة والقسوة و

الكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا

ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة من

الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب

الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى الفجور وبالعكس قد يكون

الابوان فى غاية الخسة والرذالة والولد فى غاية الشرف والكرامة وبالعكس

فظهر ان الاختلاف فى هذه الغرايز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف

الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات

النفوس فيجب ان يكون مختلفة وبقى الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب

اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعمه الاحكاميون من ان الاوضاع

الفلكية او يكون لتركيب فى تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية

والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع

الاتفاق فيها على الندرة يتبعه التوافق فى تلك العوارض كيف ولو كانت

العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها

على نفس واحدة وهى حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت

ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع ذهب

ارسطو واتباعه الى ان النفوس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون و

ذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال

وهو ظاهر على قولنا اى حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب

تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق و

اما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهى

بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل ويشبه ان يكون قوله عليه السلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها مخالفا لماهية ساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم ميز هو جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة

واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة ولا يستند ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا تتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانية وبلادته وذكائه فلو كان ذلك للمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف الايقاع في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت

ليس قوى جسمانية بتقرير ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة يشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة
بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع
الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس بالرايحة
الضعيفة وهكذا حال الذايقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال
واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات
تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون
عند قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فهو هنا الفعل وان كان مقتضى
طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي يتالف موضوعات تلك
القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها
والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيها جميعا وقد يحصل للنفس لما طرء ضد
ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم
بل يقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا
لان القوة العاقلة اذا كانت تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن
التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما
التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى
مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض اما القياس
فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو
اتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما يختلف بالصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية

يجوز ان يكون ذلك لكون الصوت الضعيف والرايحة الضعيفة والكيفيات الملموسة مما لا تدركها في حد نفسها لا للكلال القوة ح ل

التي هي بدنية ح

اي الصفات

اي الالات

بيمن

القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة ولاستلزام استغناء العارض استغناء
المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اعني الصورة العقلية يكون مستغنيا عن المادة
واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء
يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا تفاوت الا بالتعبير
يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكمال لانها انما يعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض لها الا له كلال الا ويعرض
للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوى الحس والحركة
الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم
في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد
وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر
سن الشيخوخة قد يصير خرفا ذاهلا وينتقص تعقله فقد اختل قوة العقل باختلال
الآلة فيكون حالة في الجسم عاقلا بالآلة اذ جاز ان يعجز في آخر العمر عن تعقله الذي هو
بذاتها اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على انه تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه
انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها
بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفعل
كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على
فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر
سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض لها فتور وايضا يجوز ان
يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة
وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس

قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة
لا يدل على ان العاقل حال في الجسم

القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متغايران من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين
بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما توهم من ان حلول احد المثلين في الآخر محال لحلولهما في محل واحد
اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما
اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة الحال للمحل ونسبته الى الحال مغايرة
احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على
ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس اما
اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس
معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم
الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها
وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة
للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها
لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية
قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها
بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله وبقي ههنا شيء
وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها
فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه يكون مدركا دائما لتحقق الحضور
انه كاف في الادراك وما اجيب عن لزوم العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان
العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع الصورتين
المتماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم
وان لم يتوقف على حصول صورة منتزعة منه لكنه مغاير قطعا فيلزم المحذور
ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية

بالنسبة الى ما يعقل محلا لها اتفاقا اى لا نه يحصل العلم النفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض
محلا لها اتفاقا اى فى وقت دون وقت فلو كان لدائماً والحاصل ان النفس الناطقة
تعقلها البدن وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل فى وقت دون وقت فلو كانت حالة فى
البدن او فى عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل لها وغير متعقل لها اصلا وذلك
لانها اما ان يكفى فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول صورة
اخرى مماثلة لمحلها كما فى ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود
المعلول عند تمام العلة وان كان الثانى لزم الثانى لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها
يستلزم اجتماع المثلين فى مادة واحدة وهو محال قوله ويرد عليه انه لا يجوز ان لا
يكفى فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان
الجسم الذى هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل فى ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل
فى مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذى هو محل الناطقة
لزم ان يحل فى تلك المادة صورة مساوية لها فى تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان
متساويتان فى تمام الماهية فان قيل الكلام فى الصورة الجسمية او النوعية الحالة فى
مادة الجسم الذى هو محل الناطقة فان الناطقة حالة فى تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
فى الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا
حالة فى المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان احديهما عينية والاخرى
عقلية قلنا لا يلزم من حلول شئ فى اخر حلوله فى محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو
الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شئ شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة فى الحركة
فانها ليست حالة فى محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم
فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز
باق لان احد الصورتين حالة فى المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا

اقول فان قيل دليلكم مقلوب عليكم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات

بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة فهي منقسمة وانقسام الحال

يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا

كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها

النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما لا يتجه المقارنات غيره يعني ان

الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات

متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية ومن افعال

لا فعل والانفعالات الغير المتناهية طارية على الجسمانيات كما في النفوس

الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل

فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم بها انها لا ينتهي الى معقول

الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان

قوى الخيال مثلا لا ينتهي في تصورها الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل

آخر بعده وان عنيتم انها تستحضر معقولات لانهاية لها دفعة واحدة فممنوع

الا ان يريدوا بها انها تتصور مفهوما كليا افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم

الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك الكلي وانما ذلك لانها لا تقدر

على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس مدركة لذاتها ولالاتها

ولادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم

والخيال لانها انما تعقل بتوسط الآلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته

وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات

ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات

والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا مستقلا يعني ان النفس غير

حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة

جائزة

القوة المفهوم النفس

وتلاحظه

من الوجوه التي ذكرها المص
من قول التجرد عارضها

بالنسبة

تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شئ من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان
النفس تعقل البسايط التى لا ينقسم فمحلها الذى هو عاقلها اعنى النفس الناطقة
لا تنقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام
المحل اما انها تعقل البسايط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها من البسايط
وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة
من البسايط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل
لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه فيلزم حلول ذلك الواحد منقسم
واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت
الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة فى الماهية فيكون الصورة العقلية
متشابهة لاجزائها فى تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل فى
العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى
لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل ففى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر
فى المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة
عن العوارض المادية ورد بان الذى ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها
يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادى اما جسم
او ما يحل فيها وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام
ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم فى تمام المهية اقول ولو سلم
فلا نم مساواتها فى الانقسام وعدمه لانهما من لوازم الوجود الخارجى
وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوى فى المهية التساوى فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه
بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادى منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة

وان كانت مركبة فينتهى الى البسائط

ذلك الواحد بالفعل منقسم

جسم مجاور للبدن او انما عرض حال في غير الاعراض المذكورة لتجردها عنها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا الاول ان نفس الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا اذ لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكان الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين يوجب اختصاص الحال فيه ولقائل ان يعترض علينا بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من غير ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظه النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا لكن لا نم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤال الاول ان يندفع بان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف اقول ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس

بيان

ترتيبه

للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها
غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان
نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز
فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد ان الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه
وليس ما يقع الشركة فيه ومغايرته لما يقع التبدل فيه يريد انه يبين مغايرتها لجميع ما ذكر
اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع فانه يميل ذ ما كان و
ابرد منه وارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه
ايضا يزيد وينقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به
البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء
الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس بقوله وايضا منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الغرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل
المحسوس منه وهو دائما في التحلل والاغتذاء بل النشو والنماء مع انا
نعلم بديهة انه اثر باق ما دام حيوته ولعل السر في ذلك انه اذا اثر تميز
عن بعض ما شاهده من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك
البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل
لها في تشخصه كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من
اول العمر الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني
ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس
مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن
او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين
انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم
مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى

بانها متبدلة اما المزاج

التبدل

بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدا
الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة
فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها
وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة
النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال
وهي مغايرة لما يقع به الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن
تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان
له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك انه مدرك لنفسه انه
مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب
ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل (عن ذاته)
على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة
والقوى والحواس ونظير ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل
والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس بشيء من اعضائه معلقا
في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها
لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن
ايضا وعن القوى والحواس باسرها له مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون
ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية
الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية
وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن الاجزاء
الاصلية لكان عالما بانها ما هي لكنه لا نعلم بل يجب ان نعلمها بحقيقتها بل بوجه عنا
به شيء عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون
انفسهم بوجه يمتاز عما عداها لما لا يقع المشاركة بها اراد ان يبين مغايرة النفس

ومغايرته

الصورة التي هي نفس نباتيه للمولود ويتوقف عليها الصورة الفاعلية للافعال الحيوانية و
ان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية
للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ
المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس هي ليست موقوفة على ذلك المزاج
بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ــــ ولقائل ان يقول ان من
زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ
في الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لاثار تنسبونها انتم الى
النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على
مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد المتسارعة الى الانفكاك على الاجتماع
والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق
نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان
يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان الاخرى
عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان
كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي
على الارض ويقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في
الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضي واليه اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء
واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن لثقلها
تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضي واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى
عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج
عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار

فان النفس تشتهي الحركة الارادية والطبيعة ايضا وهو للارض
والمزاج يقتضي السكون والانزال العالم الى الارض
وما تقتضيه الصعود

المقتضيين

فانها

في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحدة بالماهية في الافراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان
ولها تعقل بالذات واحساس بالآلات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية و
التوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج
دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه
الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متسارعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع التاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا
على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور
هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد
لقبوله كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور
واجيب بان نفس الابوين بقواهما تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة
بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية
ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى
ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس الحيوانية
يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة
يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف
بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه
الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم باستعدادات يكتسبها
هناك يتوقف ~~على تلك الصورة~~ ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال
الكمالية الحافظة للتركيب
النباتية للتركيب وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه

متداعية

من مبدا هاجست امزجتها
المختلفة فيلزم ان يكون
الامزجة شرطا
في حصول كمالاتها
الاولى صح

على نفس الام لان تلك الاستعدادات
مستندة الى امور مستندة الى الام
ويتوقف صح

الحيوانية

على

الصورة

صالحا التعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذا الاول باعتبار
افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم
واحدا ذلو اقتصر على مبدأية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اعتبر
القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس
الفلكية قلنا مبنى هذا التعريف على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان
النفس اسم لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء
في ان معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة مع الارادة على راى
وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس
النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول
لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اى لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال
اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اى لا يعقل الكليات والنفس الانسانية
كمال اول لجسم طبيعي الي يعقل الكليات ويستنبط بالراى والنفس الفلكية كمال اول
لجسم طبيعي ذى حركة دائرة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا
ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذى
نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب لهم ان يوخذ الجسم
في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف البانى من حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده
من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعنى معرفة الصانع
تعالى بما له من صفات الكمال ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا

ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض

مثل القطع للسيف وقوله اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه

كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة

على تحصيل الانواع في ذواتها وقوله لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقوله طبيعي يخرج

عنه صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقوله آلي يخرج

صور العناصر والمعدنيات اذ لا تصدر عنهما افعالهما بواسطة الالات وقوله ذي حيوة بالقوة

واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون تلك الصدور عنه دائما

بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن

التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج عنه النفس السماوية على راى من يقول

ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما في سائر الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما

اليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي افاعيل الحيوة يكون دائما

وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة

الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما

على راى من يقول ان لكل كرة نفسا فانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد

ولذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانا ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال

على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية

وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها

خرج عنه النفوس النباتية وان اريد الافعال بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات

اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات

والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون الالة متوسطة

بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس

السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الي معنى شاملا للارضية والسماوية

فلك

والنفوس الحيوانية

صالحا

تلك المادة صورة جسمية اخرى تكون جزءا اخر الجسم الذى هو اثر ذلك الموجد ولا
شك انه اذا كان لشئ مادة موجودة لكان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد
ذلك الشئ فى تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده
وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا فى العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انه لا يشاركها
فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من
جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذا الكلام فى المركب من الاجزاء الكثيرة
فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المقارن لم يثبت وقد
تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا تتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط
الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا القبيل دليل
آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه وانه ممتنع فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما
فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فتقدم
على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان
كلا منهما لا يمكن ان يوجد مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدة للجسم الاول اذ لو
لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاول لم يكن ذلك الجسم الاخر الذى هو اثره اول الاجسام
لتاخره عن الجسم الذى احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى و
الجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجه الاخر فى غاية الظهور **واما النفس**
فهو كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة
فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس
النباتية التى هى مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى
مبدا الحس والحركة الارادية ويجعلون النفس الارضية اسما لها والنفس الناطقة الانسانية فيه وقد
بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته

وجود احدهما فی زمان وجب وجود الآخر فی ذلک الزمان البتة وان کان متاخرا عنه فی

المرتبة واما ان اذا وجب احدهما فی مرتبة وجب الاخر فی تلک المرتبة فذلک غیر واجب

قبل هذه المقدمة مستدرکة فی البرهان اذ یکفی ان یقال لو کان الحاوی علة للمحوی لتقدم

علیه بالوجوب فقد وجب الحاوی ولم یجب وجود المحوی بعد لکن المحوی هو الذی یملا

مقعر الحاوی فاذا لم یجب وجود المحوی لم یجب ملأ مقعر الحاوی واذا لم یجب ملأ مقعره لم

یجب ملأ مقعره بالضرورة ولقائل ان یقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوی ولم یجب وجود

المحوی بعد انه لم یجب فی ذلک الزمان وجود المحوی فذلک ممنوع وان اراد به انه لم یجب فی

تلک المرتبة وجود المحوی فذلک مسلم لکنه لا یجدیه نفعا اذ لا یترتب علیه وجوب الخلاء لما

عرفت آنفا من ان المتلازمین لا یجب تساویهما فی مرتبة الوجود سلمنا ذلک لکن لا نسلم

ان الهیولی متاخرة عن الصورة قولکم هی شریکة لعلة الهیولی قلنا لو سلم فبنوعها لا بشخصها

وهی التی یمکن ان یعتبر وجودها فی مرتبة سلمنا ذلک لکن لا نسلم ان الحاوی اقوی

واعظم من المحوی لانه ربما کان المحوی اکثر ثخانة بحیث یزید علی الحاوی بحسب المسافة

فیکون اعظم حجما وان کان الحاوی اطول منه قطرا ولا شک ان الوهم یذهب الی

تعلیل مثل هذا الحاوی بمثل هذا المحوی علی ان استبعادات الوهم لا عبرة لها فی

المقامات البرهانیة دلیل آخر علی اثبات العقل تقریره ان موجد

الجسم لا یجوز ان یکون مقارنا للمادة لان تاثیر المقارن للمادة لا یکون الا فیما له وضع بالنسبة

الیه علی ما سبق من انه یشترط فی صدق التاثیر علی المقارن الوضع والجسم قبل الایجاد لا وجود

له ولا تحیز فضلا عن ان یکون لهما وضع الی موجدهما فموجد الجسم لا یکون الا مفارقا فی ذاته

وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبیل الی الاول فتعین الثانی وهو المطلوب فان

قیل علة المرکب لا یجب ان یکون علة لجزئیه مقابل یجب ان یکون علة للجزء الاخیر

واجتماعه مع الاخر کما صرح به الشیخ فی الاشارات وح یجوز ان یکون مادة الجسم

موجودة قبل الجسم مع صورة جسمیة ویکون لها وضع بالنسبة الی الموجد فیوجد هو مع المقارن

عدم الخلا

عدم وجوب عدم الخلاء،

ليس لازما لوجود المحوى لغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلا بالذات منافيا لوجود المحوى
بدون الحاوى فيجوز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان
لا يتخالفان في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذا امكن ارتفاع احد الشيئين وامكن
ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته
وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر
كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان
ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب تعالى وانما كان يقتضيه
ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول
مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم
آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع حصول الثاني فيجوز ان يكون
احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم التلازم بين وجود المحوى وعدم
الخلا وسند المنع ما صورنا في التصوير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا
فان احد المتلازمين اعني عدم الخلا يتحقق هنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوى
هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلا في داخل
الحاوى بعد اعتبار وجوده ووجود المحوى في داخله بعد تلك الاعتبار فان الحاوى
ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم
المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا التلازم بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد
المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير
لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب

فالمحوي المعين صح

ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعاً لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجوب المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا يلازم احدهما الآخر كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلا بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات وانا اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلا بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا لذاته منافيا في كونه ما يلازمه اعني وجوب المحوي بالغير منافيا في كونه واجبا بالغير الذي هو الحاوي لنسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم الا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر قلنا فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم به منافيا في كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم الا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكان في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلا حتى يلزم من امكان ارتفاع امكان الخلا فيلزم الا يكون عدم الخلا واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي جميعا لم يكن هناك خلا هو ممتنع يعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو وليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلا بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا لشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلا

التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا في داخله فقد تصور وجود محوي فيه
وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن تعقليهما
وتقاربهما لكنه لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة
وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته
فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لانها بالذات
لا يختلف في لا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلا لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث
اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة
وجوب الى اخر ما مر بيانه وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة
عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية
في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل
ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن
ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف
والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن
ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوي
فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق
ذاتا وفعلا فهو اما الواجب او العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب
وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم

الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام في
التخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة
القسرية لابد فيه من مبدا ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون
الا ذو ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مسا ولها في القوة
مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدا الميل وعدم العايق لزم وجود الميل
بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا
ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب او صفته حصول الياس وكلام نيله
انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يعدم الرجاء او يكون المطلوب ذاته او صفته مما يعتقد
ويحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبيه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب
المشبه به ليس هو الواجب فقولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز
ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في الشوق او لاختلاف كمال التشبه به
في الواجب بحسب الاعتبارات ولو سلم فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات
غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع
دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع
او علل الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم بكله من موجود
لا يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم ان الافلاك والعناصر يحوي
بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي كان متقدما
بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في
مرتبته لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ووجود ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكانه لانه لم يحصل بعد ثم ان عدم الخلا
في داخل الحاوي وجود المحوي في داخله في الزمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلا في داخله بل هما معا زمانا في

مع المنازعة فی امتناع طلب الحیّز ای لا نم ان طلب الحیّز مح وایضا لا نم ان طبایع الاجزاء المفروضة

للفلک لا یقتضی اوضاع المحتملة فان بعض الاجزاء یقتضی ان یکون بقرب القطبین وبعضها یقتضی

ان یکون بقرب المنطقة انما لم یستند ذلک الی طبایعها لکان ذلک ترجیحا بلا مرجح وما

یتوهم من ان ذلک الامر یعود الی الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الی جمیع الاجزاء سوی

علی هذا الاصل مبنی کثیر من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبایع الاجزاء

المفروضة للفلک یستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان یحصل لجرم الفلک صورة منوعة

لوضع معین لا یفارقه اصلا فان قلت لا یقدح ذلک فی صحة ما ادعینا لان الاجزاء

بالنظر الی طبایعها لا یکون مقتضیة لذلک الوضع فیجوز علیها الانتقال عنه قلت

یکون تلک الصورة المذکورة امرا عایقا خارجا عن طبایع الاجزاء فبطل بناء علی هذا

الاحتمال حصر العایق الخارجی بعد تحقق هذا فی دلیل المستقیم والمرکب نعم یندفع ما

قیل من ان عدم وجوب الوضع لطبایع الاجزاء یستلزم جواز زواله عنها وذلک لا یستلزم

جواز الحرکة علیها اذ یجوز زواله بحرکة غیرها انما اعتبر الوضع بالنسبة الیه لان استلزام

لجواز الحرکة علیها بالنظر الی طبایعها ظاهر لا ستر فیه اذ لو لم یکن الحرکة علیها بالنظر الی

طبایعها لکانت ممتنعة بالنظر الیها وامتناع حرکتها بالنظر الی طبایعها عبارة عن اقتضاء

طبایعها لعدم حرکتها اعنی سکونها ومعناه وجوب الوضع لطبایع الاجزاء فلو لم یجز

الحرکة علیها لزم ان یجب الوضع بالنظر الی طبایعها هف وایضا فان النصف من الفلک

فوق الافق والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما سوی الفلک من العناصر والمرکبات

بحالها لا یتغیر اصلا فلا شک ان النصف الفوقانی من الفلک لا یقتضی طبیعته الفوقیة

ولا یابی عن التحتیة وکذا النصف التحتانی منه لا یقتضی طبیعته التحتیة ولا یابی عن الفوقیة

والا لزم اختلاف مقتضیات طبیعة واحدة بسیطة فبالنظر الی طبیعتهما یجوز ان

یصیر الفوقانی تحتانیا والتحتانی فوقانیا وما ذلک الا لجواز الحرکة علیها اذ المفروض

ان ما سوی الفلک لا تتبدل عن حالة الی اخری ولو سلم فلا نم ان الفلکیات لا یقبل

ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلاً فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلاً وفوت يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الحصول الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك تعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول تشبهات غير متناهية يحصل التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك فيخرج فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل بصفات كمال غير متناهية من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما تعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه ثم فانا لا نسلم ان طلب المحبوب لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او للتشبه به او غير ذلك

اعلم ان حركة الاجرام السماوية صادرة عن ارادة وتلك الارادة صادرة
عن عشق وذلك الشوق صادر عن تصور غرض هو الوصول الى المراد وذلك الا
عن النهاية ولا يحصل التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل حتى
حصول الكمال بالفعل لها فان حال الفلك موجه كنه حاصل لك
حصول الكمال بالفعل ٥

ولما يعوقها عنه ايضا والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ممتنع وجوده
في الاجرام الفلكية وذلك لانه لا ميل فيها اصلا ونفس ميل الاستدارة فقط لا
الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدا الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل
فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان
في الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج فهي
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة
يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور وارادة واما الطبع
بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا للشيء وتاركا له وان كان في وقتين لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دايما مطلوبة غير
متروكة لانا نقول الحركة لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير
فتعين ان يكون ذلك ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية
يوجب ارادة المتحرك وارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها
حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المح
مح اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون بالجذب او
او الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانهما
مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس والاجرام
السماوية لا ينخرق ولا تلتيم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها
ملايما وبعضها غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل

مستقيم

مركبا لا يقدح فيه قلنا لانم ان الجزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال

النفس ثم فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء

الاخر فى التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلانم

ان المعلول الاول يجب ان يكون نفسا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون

اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن ولو سلم لا نسلم

ان النفس لا تؤثر الا بالجسمانية بل قد تؤثر بدونها ويعض خوارق العادات

كالمعجزات والكرامات والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون

مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو

الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى

بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس

ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة وقولهم استدارة الحركة توجب

الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقل ان اجرام السماوية

ليس بعض اجزائها التى تفرض ولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها

لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضى امور المختلفة فلا يكون

شيئى من الاوضاع واجبا لشيئ من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عن طبايعها

وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون فى طبايعها

ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن فى طبايعها الا الميل

المستدير ولما امكن ان يكون فيها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ

فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسرى وقد ثبت عندهم ان

ما يقبل تحريكا قسريا فلابد فيه من مبدأ ميل طبائعى ومع وجود مبدأ الميل

المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه ما يقتضى ذلك الميل بحسب

الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لشيئ بذاتها

او الهيولى م

حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه
الحيثيات وان كانت امورًا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطًا لتاثيره
فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى و
الصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم
فلا نم ان الصورة في تشخصها ووجودها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداها اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم
ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء
الواحد بالنسبة الى الواحد قابلا وفاعلا معًا لانا نقول هذا الامتناع
مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم
لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا
نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز
ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم
ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من
جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر
الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزًا لان المتحيز بالذات الى المكان هو الجوهر
الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها
وما يحل في محلها فيكون مجردًا الا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسًا لان تجرد النفس
لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت بل يكون عقلا وهو المط ههنا وكونه

لمشروط في تأثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق

لمشروط باللاحق في تأثيره اى لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس في تأثيره

بما فرض لاحقا اعنى المادة على ذلك الامر الذى فرض لاحقا واما ان العرض

لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول

الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه لما مر

ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا

اشار بقوله او وجوده اى لا سبق لمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا

اعنى الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول فلانها

لا يصلح للتأثير فانها هى القابلة فقط هى المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية

التأثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اى كقولهم

والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز

ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تأويل المادة بالمحل او باعتبار

وصفها بالمعلول الاول ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت

قوله ولا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروط

اى المادة لو كانت هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها

لان ما سواها من الممكنات يجب ان تستند اليها اما ابتداء او بوسائط

ولا سبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه فلا يكون هى سابقة عليها اقول

وتلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير

وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى

والاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود في العرض لان المؤثر مختار

اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نسلم ان البارى تعالى

واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد اراداته او تعلقاتها او هو موجب له

فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجرده اى المفارقة عن المادة وقد ثبت انها قسمان عقل ونفس

اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ومايقال انه لو وجد لشارك البارى تعالى في التجرد ولزم تركب ذات البارى تعالى من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو محال ففساده ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لاتقتضى التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة والعقل والنفس واول مايصدر عن البارى تعالى لايمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه هف اما ان الجسم لايمكن ان يكون هو اول مايصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر عنه امران والواحد لايصدر عنه امران والواحد لايصدر عنه امران فان ذات البارى تعالى واحد من جميع الجهات لاتكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لايمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى البارى تعالى والا لزم تعدد اثاره ولايجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق

سبق

بحث الجواهر المجردة

بحث العقل

الاراده الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ويلزم التسلسل في الارادات
وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل
الاراده واحدة لكن يتعدد تعلقاتها بحسب المرادات لزم التسلسل في
التعلقات واما المعتزله ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي
عن الغرض عبث في الله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه
عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك
المعنى الذى ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في
ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار
بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ثابت
له اتفاقا تقريرا لدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة
والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث
له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم الماده قدم الصورة لما ثبت
من انها لا تخلو عن الصوره فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند المتكلمين
والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة
قديمة وما استدل لو ابه عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو
عن الصورة ولم يتم دليله تقريرا لدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها السابق والمسبوق وهو السبق الزماني
فيكون الزمان موجودا حين ما فرض عدمه وما تقف واذا كان الزمان قديما
كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة
والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما
بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعي زمانا

بحيث صح

يجوز ان يكون مختاراً لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد
وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به
الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد به اولى من تركه فكان بالايجاد
محصلاً لتلك الاولوية مستكملاً بها وكان بدون الايجاد ناقصاً في ذاته ومنزه
بل يجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا وان الموجب القديم يجب ان يكون
قديما قيل يتجه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه
بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا اما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة
الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل
في الحوادث التي تخالف دأب المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا
الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه
لا لامر مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل
المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في
هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجايع وطريقي الهارب عن السبع مع
المساوات في جميع الجهات التي لا يتصور فيها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح
وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح
من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح
ليس بمحال لم لا المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء
واعترض عليهم بان المختار وان يرجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان
ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال
كيف اتصف باحد الارادتين دون الاخرى وان استند ترجح هذه

لايقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت
وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على
حصول ذلك الوقت الذي هو حادث فننقل الكلام اليه وايضا ان كان تعلق الارادة
القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه لتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت
التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه
الى تاثير الا ان البديهة يشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون للحادث اليومي قديما
لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منهما مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول
اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام
مشروطا بشرط حادث مسبوق باخر لا الى نهاية له فيكون حدوث العالم
الجسماني عن المبدا القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث
اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتزايد
استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث المشروط بتلك
الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة
له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة
في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة
انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد من
المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط
لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا

بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساويه

نسبتها الى جميع ذلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر الحادث

واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان

حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها

حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث

الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل انه لا وقت قبل

ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هنالك

معدومة اذ الزمان هنالك موهوم ولا وجود له الا مع وجود العالم اوله ولا تمايز

بين الاجزاء الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء الوهمية لوقوع

الاثر من الاحكام فى الامور الوهمية المعروفة انها غير معقولة اصلا وفيه نظر لان هذا

الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب مجرد تطلب الترجيح فيما بين الاوقات

التى قبل وقت الحدوث بان يقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما

عداه من الاوقات لا على انه لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها

بانه لم يرجح فى ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدث وايضا فى الاوقات

التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هنا لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص

الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى بعده ترجيح بلا مرجح

واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل

تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مخصص

ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك

التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يجب ان يكون المتعلق به الذى

كفى فى وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم

الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها

وان كانا في ذات واحدة فاذا فرضنا الحوادث الماضية المبتدأة من الان مرتين احديهما
من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب لتقيد احديهما
من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين
الحقيقيين يجب تساويهما في العدد فالحادث الاني مسبوق محض فلابد ان يكون
في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فان اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة
عليها بعدد متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه
غير متناه هف وهذا الدليل الى التطبيق بالحقيقة مع قلة مؤنة في الجملتين
كانهما حاصلتان في الخارج بلا عملنا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل
من ان كل واحد من سلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان
متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت
بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة
لها اول قطعا والذي لا ينفك عن الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان
منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة
ولما استحال قيام الاعراض لا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض
القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت
ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها
ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلايل القائلين
بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح

زيادة مه

راجع مه

تنبيه قد مر لعله

كونه غير مسبوق بآخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والآخر يلزم
الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما بينا به حدوث السكون واما
بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيهما انا لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف
عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي
صدوره عن الواجب بل يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا
فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى
يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى
عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية كما ان وجود
الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية
دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي
انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة
جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب
بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال
واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى في
محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان
وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا
فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا
لم يجتمع في الوجود ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة
المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين
اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه مسبوقا بما قبله والاعتباران مختلفان و

ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالًا
وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديمًا ويعيد الكلام
فيه وفي صدوره من الواجب هل هو بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره
عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة في الوجود معًا فلو عدم
هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع علته الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم
الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما اللازم فبطلان بالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي
العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما
الدليل فنقول الاجسام اما بسيط فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على
الجزء الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يصح ان يماس بيمينه وبالعكس وما
هو كذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة على ما ذكرنا
ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها
انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فاذا كان ثابتا للجسم ازلًا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها
كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول
الجسم في الحيز محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودًا كالحركة وقد
يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية له
واللازم بقسميه بط اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له

او بغير شرط م

متناهية

وبهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث

الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها

حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان الماهية

ايضا حادثة وثانيهما طريقة التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل

وتقريرها ههنا ان نقول لو كان حركة ازلية كان لنا ان نفرض منها كدورة

معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء من قبلها بمقدار متناه

كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ولنسرد الكلام على ما مر وقد

عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة وثالثها

طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون بعض من اجزائها سابقة وبعضها مسبوقة ونجعلها

دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ

من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه

السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية والسابقية معًا اذ لو وجد

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق

مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من

عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان تحقيقيان يجب تكافؤهما

في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد

من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما

الملازمة فلان موجودي وكل موجود قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان

كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب

بالذات دفعا للتسلسل ويكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند

الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط

اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم

برهان التطبيق على حدوث الحركة

برهان التضايف

من جزء معين

فوق

معًا

سابقة وبعضها

بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل
ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والمتحصل بالجزئي من جزئيات
باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي
والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد ماهية الحركة لفرد اخر منها لا مسبوقية
الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا انقسم ذلك المنقضي الى جزئين
تقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة
الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا
بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل
والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا
في الازل لما مر ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا
اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى اذا وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس نفرض شيئا من اجزاء الازل
الا ويقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هنا المحذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه
وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن من
الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول والحق ان ما سلمه
المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة
له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها

من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون
الطويل قابلا للقسمة وهو مح واذا كان الطول نفس الجوهر والطول مرئي فالجوهر
مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخ عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان
كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا ساكنا وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه
احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من
حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق
زماني حيث لم يجامع السابق المسبوق والمسبوق بالغير مسبوق زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض
عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة
قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يجامع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه
تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر
منقضي ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها
ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا

فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما شانه ان يحس
به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون بمعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده
وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب
زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول لجلو
حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان
امتناع الخلو بعد الاتصاف ولا يكون موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون
موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا
بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث
التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا
ويجوز رويتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل
هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل
المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بعد ونته هذا الاحساس
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات الثلث اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها
واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما
قالوا في الهواء انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام
مشروط بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض
الطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر

مع اختلاف الاقاويل فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على ان الجسم

فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما في الجسم اما

القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول

بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع المفهوم من الحد فالمراد لا تخالف

توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة

مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام في زمانين باقية

واكتفى بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا

هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات

لا بمعنى ان الحس شاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال

كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله

هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على

انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام

قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان

جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم

انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال

بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه تنتفي

بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد له من

القول بانها لا تبقى كما في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام

غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر كذلك حال البقاء فذهب وهم النقل الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون

الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده

به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات

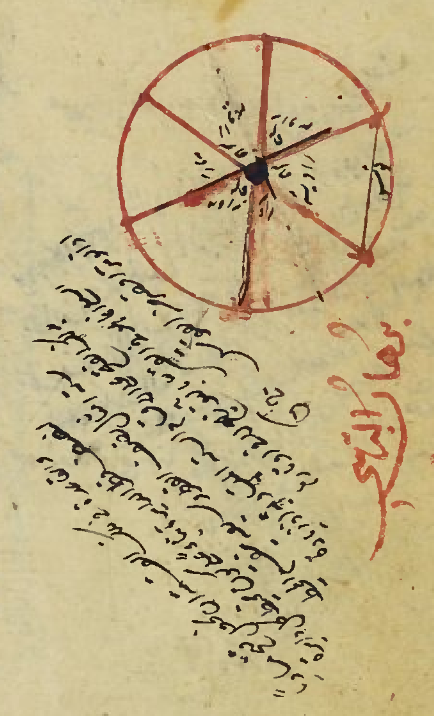
المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء

كيف لا ويكون كل منهما محصورًا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد انتفا
القسمة فيدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اى متحدة بالحقيقة و
انما الاختلاف بالعوارض فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتنى عليه
كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص
كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء
ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز
ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم
ليست الا الجواهر المفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف في حقيقة وقد يستدل
بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها ببعض
ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس
الا الحكم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع
الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم
النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة
ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز ان يقول ان الله تعالى
خلق في بدن ابرهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة
وغيرها ثم بتقدير استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها
في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وفيه
وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية
فيكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم
بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوى في اللوازم لا يدل على التساوى
في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم

تسليم

قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا وايضا اذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا
فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي
قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب
كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون
الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول
لا يخفى على المتامل ان كلام القايل الاول لهما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة
بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي القائمة
او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا يقيد
فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان تفرض خطين منفرجين
كما في مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا
وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية
كان البعد بينهما غير متناهية بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي
قوله القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان
الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين
لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي
لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في
شرح كلام المص بتثليثها انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات
او من جهتين ولا يدل على امتناعه من جهة واحدة ولو جوز وجود اسطوانة
غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما
نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان
وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط
الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين

من الضلعين ذراعًا يكون البعد بينهما ذراعًا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد
بينهما عشرة اذرع وعلى هذا زداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين
متناه لكونه محصورًا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير
ذهابهما الى غير النهاية متناهيتين لمساواتهما البعد ما بينهما الذي هو
متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي
وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دايرة
ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى
تلك الاقسام فيحصل ههنا خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة
هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسى
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة
نفرض على سطح يحيط به اربع قوايم وقد قسمت ههنا اقسامًا ستة
متساوية فكانت كل واحد منها ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا
قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص يعني
ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانا اذا فصل
من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فلما كان احدهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة
~~ايضا فيكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدى التي~~
~~بين الضلعين ثلثي قائمة~~ وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم
ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية
فيجب ان يكون اضلاعها ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين



فكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا و

انما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس

بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا آخر

غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا

وان ينقطع الثاني والا لزم ان يكون الناقص مثل الزايد وهو محال واذا انقطع

الثاني لزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون

الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما

محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا

وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انصاف

الثاني بهذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما

اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وذلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا

يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا

عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع

وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما

متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية

لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا

الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير

المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما

بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا خلف وقد قيل

في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية

وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظ بان يكون تزايد

البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل واحد

كما ذكرنا وقوله ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها
بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان
يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام خمسة وذلك
خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك
ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاقسام
ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي
فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته
ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون مرعية كان مزاجه معتدلا
ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة
وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان
كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون
الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر
ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي
كذلك الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني
اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل
بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام
كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصافها فرض له عند مقايسته بمثله مع
فرض نقصانه عنه يعني وجوه بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي
يجب ان يتصف بالتناهي اي كلما فرضنا غير متناه يلزم ان يكون متناهيا

في بقية احكام الاجسام

ضده به [illegible]

يمتنع [illegible]

برهان التطبيق

[illegible]

زيادة كل على الآخر وهيهنا على القسمة اللايق لا على الاخرى واذا جاد ذلك
فالخروج اما بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع
جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعنى الكيفيات الاربعة
فى الاثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين
الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها
فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع
نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة
مع الرطوبة والبرودة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة واليبوسة فصار اربعة نضربها فى ثمان حالات هى زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل منها
مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى
زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان
الثلث الباقيه وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان
الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان
واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثانى
من الكيفيات الاربع ستة فى كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون
الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة فى احديهما
والنقصان فى الاخرى فيضرب الثلثة فى الستة فيرتقى الى ثمانية عشر
وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر

نضربها

واليبوسة

فى الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان
يكون كيفياته الاول متساوية ويكون مع ذلك بسايطه متفاوتة بحسب
الاعتدال فى الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها
الطبيعى كما مر فيما نقلناه من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما توفر
عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق بحاله و
يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب
الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى
الاول يقال له المعتدل الحقيقى وبالمعنى الثانى يقال له المعتدل الفرضى والطبى
والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوى والثانى من العدل فى القسمة
وغير المعتدل بهذا المعنى ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغى او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين
غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس واما بكيفيتين غير متضادتين
او ارطب وابرد وابرد وايبس قوله وهى تسعة ان حمل على الاول لم يكن الواحد
منها الاثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما
بحسب ما يقتضيه العقل فى بادى الراى من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ
فى القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية فى بادى الراى بالنظر
المطلق غير مضاف الى شى فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج
معتدلا وان حمل على الثانى يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبى
فى شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثانى بكيفيتين متضادتين
ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج او
ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة

الطبيعية متفادة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور
المتفاوتة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة
لكنه من لانه كيفية الى اخرى فلا يحصل ههنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه
بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية
كمكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة والمائلة الى السفل كالارض و
الماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قوتها في الميول وتبقى
مجتمعة ويحصل المزاج بتفاعلها ثم ينبدر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع
فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى
سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل
بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
احد البسايط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلا قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله
في مكان بعض البسايط وايضا لزوم الخلا قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان
يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان
كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسايط قد شغله
بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلا وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث
اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ـــــ ويرد على الكل انها
انما يدل على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسايطه لا على امتناع
وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول
اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال

لما سبق من ان لكل جسم مكانا طبيعيا

بالمبدإ الفياض مع عدم تناهيهما بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر لا الى حد غير متناهية ويكون بحسب كل مركب مزاج وان

كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن لذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى الجانبين اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين

يشتمل على ما لا ينافي من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخروج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها

الرطوبة

وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ا
الثاني انا لما يعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة
كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي
في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصمم المفدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما
فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به
عنه اذ التداخل محال وليس كذلك الخامس ان الجمد بما يوضع فوقه ولم
الاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع بل تنزل ولا قاسر هنالك فانه هو الاستحالة
ثم يختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قال
ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها
واستقرت على كيفية واحدة صارت واحدة من هذه الجهة شبيهة
للمبدأ الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها
ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وتيسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت
طباعها سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر اجزاء العناصر و
امتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب و
البعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوحدة
الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا
ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة
استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب
منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب
الى الاعتدال والوحدة من النباتات فاستحق صورة اشرف واشبه

الانكسارين ان كانا معًا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين
ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما
على الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها
بالكلية من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء
مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك
البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار
سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة
التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا
يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك
والا لما انعدمت مع وجودها لان الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها
لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة
ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل يلزم ما ذكرتم
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا
كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر
سورة الحرارة ~~الشديدة~~ والبرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة
مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترع في زمان
قريب من زمان الشيخ قال في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا
هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها
عن بعض تادى بها ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصة وليست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة

البسايط

الاستعداد لكيفية يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها الى كيفيتها فيستحيل الى كيفية تزيد من الكيفية المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام

وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية لا نفسها قال فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل قد يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد تكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يكون المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار الكيفية للشئ فان معناه ان يستحيل ذلك الشئ من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحصل له الكيفية الضعيفة ان الحج لازم غير مندفع فان

تبقى انفعال المادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا بكيفيتها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة

وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فح نقول

فعل كل كيفية في مادة الاخرى اما حال الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم

مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها

مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد

انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص هنا ان

يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة

من جهة الصورة الفاعلة مغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة

هذا المذهب فان الصورة انما يفعل بكيفيتها متى لا تنفعل ما لم يكن كيفيتها

غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور

وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن

انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون

كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق انه

لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة اجتماعها على مزاج كيفيتها

يتصغر مماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية

اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدا على تلك العناصر ويتوهم ان الفاعل

هو الصورة والمنفعل هي المادة في كيفيتها والكيفية القائمة للصورة

الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها

المتوقف على ايجاد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند

تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر

كاسرا او كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المصغرة

التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متنافرة في

المنفعل ايضا هو الكيفيه لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعنى انكسارهما اما
معًا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معًا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما
عند حصول انكساريهما وهو مح وان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار
الآخر لزم ان يعود المكسور الغالب كاسرًا وهو ايضا باطل فتنفعل الكيفية
فى المادة فينكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة فى الكل متوسطة
هى المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء
من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل فى الجزء الآخر اى يساويه فى الحقيقة
النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى ومعنى
توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بمعنى ان تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا
فى الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولًا فانه يجوز ان يكون الفاعل
هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته
ليس هناك صورة مسخنة قلنا مم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين
متقابلين اعنى التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعنى
البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر
يفعل فى مادتها بالذات وفى غيرها بواسطة الكيفيه سواء كانت تلك
الكيفيه ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا
ليس الا استحالتها فى كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة فى الكيفيه
كانت الكيفيه مغلوبة بالضرورة وكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية عن الكيفية باقية بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى

مبحث المزاج

الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد القبول صورة ما اختلط
به الجزء المخلوط بغيرها للقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان
استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط
بسبب المجاورة وايضا اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية
فانها تنطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس
وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية
اقوى وايضا منتقض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظة التركيب عن
الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها
انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
ولا يتم ذلك الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان
فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع
المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر
بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في
كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان
يكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول
والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا الاربعة وهي ما يكون المنفعل
فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة
ليست بفاعلة لان الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة
والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة
مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون

المنفعل

...ربسته مانند کدو ارین جهت او را قرع گویند انبیق شیشه ایست چون افتابه که سری دارد و لوله که او را بر قرع نهند تا ابی که متقطر شود از نایزه وی بقابله آید مقابله ظرفی که نایزه
...باشد تا ان مقطر دران ظرف شود و ازان نایزه ۵

...رض ولم یمکنهم استناد الحرکات البطیئة للکواکب الی الارض لاختلافها فاسندوا
...حرکة السریعة الیومیة الیها وزعموا انها المتحرکة بهذه الحرکة وبسببها یری الکواکب
...الطالعة وغاربة کما ان السفینة فی الماء متحرکة والشط ساکن کما یتخیل حرکة
...شط الی الجانب المضاد للجانب الذی یتحرک الیه السفینة والجواب عن الوجه
...الاول انه لم یثبت امتناع الحرکة المستدیرة علی ما فیه مبدا میل مستقیم وعن
...الثانی ان المراد بما یعد الهواء هی هنا یعتمد جمیع ما فیه حجرا کان او غیره ... مع
...انا وکبیرا و ح لا یلزم شیء من المفاسد شفافة اقول الحکم بشفیف
...الارض یوجب الحکم بان لا یقع خسوف اصلا اذ لو کان ینفذ شعاع الشمس فی الارض
...شیء یحجب نورها عن القمر ولعله من قبیل طغیان القلم وتفسیر الشفاف بما
...لونه ولا ضوء له مما لا یساعده الاصطلاح کما یعلم من تصریحاتهم واستعمالاتهم
...لمن تتبع کتب الحکمة سیما کتب المصر ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف علیه ثوبه
...شفوفا وشفیفا ایضا عن الکسائی ای رق حتی یری ما خلفه وثوب شف
...شفیف ای رقیق وشف جسمه یشف شفوفا ای نحل بها ثلث طبقات
...الی الارض المخالطة بغیرها التی یتولد فیها الجبال والمعادن وکثیر من النباتات
...حیوانات الثانیة الطبقة الطینیة الثالثة الارض الصرفة المحیطة بالمرکز
...المرکبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حیث انها یترکب
...المرکبات یسمی اسطقسات ومن حیث انها ینحل الیها المرکبات یسمی عناصر
...حیث انها یحصل بسببها عالم الکون والفساد یسمی ارکانا ومن حیث انها
...ینقلب کل منها الی الآخر یسمی اصول الکون والفساد والدلیل علی کونها
...اربعة اسطقسات للمرکبات انها اذا حللت بالقرع والانبیق یظهر منها
...الاجزاء ارضیة ومائیة وهوائیة وناریة واما النار فلا بد منها
...نضج والنضج وقیل النار غیر موجودة فی المرکبات لانها لا تنزل عن الاثیر

من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى
الا يرى ان من امر يده على النار يسرعة سلمت وان امرها على النحاس
المذاب احرقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة
بشهادة الحساس في الوسط اما انها في وسط العالم اى مركز حجمها
منطبق على العالم فلا نخساف القمر في مقاطرته الحقيقية للشمس واما
انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطرته
الحقيقة للشمس والتالي بط وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة
ما فيه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي
لا الى جهة حركتها ابطاء من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي
الى جهة خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما
اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقا في الجهة ويحس بحركة
سريعة اذا تخالفا واذا كان المرمي ابطاء من حركتها لزم ان يحس حركة
المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان
في القوة قد رميا حجرين احدهما الى جهة حركتها والآخر خلافها لزم ان يرى
حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء واللوازم
باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها
كما يتشايع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر
والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر
بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى
المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين
ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احداهما با

ساكنة

حركة

وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم
لما راوا الكواكب طالعة
الى المشرق ٣٣٣

ايضاً والتشبيه لجالس السفينة وهم لان ذلك فى الحركة المستقيمة وكلامنا فى
المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالط منها مع الهواء عدّدها فى طبقات الهواء
وقوية على احالة المركب اليها قيل قد يقتضى صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتا
ثير النار كما يروى عن الحيوان الذى يسمون سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء
حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه
ممزوج بابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهى التى يتلاشى
فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشابههما من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهى التى
تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل
اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهى
منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
والماء التى وصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التى
اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا
يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئى فلا يكون شفافاً مرفوع بانه
لا ينافى بينهما كما فى الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة
واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطبعها ولم يسخن بسبب غريب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر اذ لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفى
بذلك اذ لا تتم خلو الارض فى الجملة من زمان من الازمنة عما يبردها وفرض
الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هى ابرد
من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس برودة الماء اشد وذلك
لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن

قال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجزاء نارية فارقتها الدخونة وصارت لا يستقلان
برده علمهم ... وجميع ما ذكره كانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء
ارضية صلبة بلا واسطة شرح ...

البعد يعني ان النار الصرفة التي في كره مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما
ورائها من الكواكب واما النار المضيئة التي يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها
ليست بشفافة لانها قد تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا بمنعها نفوذ
الشعاع البصري فيها ولانها تقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر
وما ذلك الا بمنعه نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت انما يمنع الشعاع فيه
ليس بشفاف فان تحققوا ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها عن
اضاءة ما يخالطها في ايضا يكون شفافة لانها لا تقع لها ظل ولا يكون
لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل
حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة تحركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة
سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب بقرب
الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهر لها
حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها و
ضوءها بالتدريج حتى امحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل
في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير يتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب
على مواذات المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى
منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما يتحرك كذلك لكونها
الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات
تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر
لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن
فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بحركة مكانه باطل والا لزم ان يتحرك سائر العناصر

الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها في اليابس يبوسة يقتضي هي ايضا
عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من
الحطب الرطب والنجم بر يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة
الهواء فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال الفرق بين المنا
احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي لدينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار
وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب
حيث عد الاولى خروجا من الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في
الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف
فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان تكون حرارتها اضعف
من حرارة الهواء الصرفة لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في
النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف
فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار
بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكونت منها اجسام صلبة ارضية
يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة
تتولد من الادخنة والابخرة المصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
وهذا اظهر قوليه وايدناه بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجارة تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ
فيه صرح به الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون ولا ضوء له سهو لان
الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية
تقتضي ظهور كل جسم كثيف اوروفيه والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع

الشتاء بل في المواضع التي يختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما
كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى
ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود
مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب
الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان
القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشاهد بحيث تصير حجارة
صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند تخلخل الاجزاء ما تحلل الاجسام الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما بين امكان الانقلابات بغير
الوسط يعلم امكان الانقلابات بواسطة او بوسايط فالنار حارة لان النار التي
عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حالتها محسوس ظاهرة فالنار الصرفة
بطريق اولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة
عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة
فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها
كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها
الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا
بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان

انقلاب الارض ماء

النار

النار

الجواب

حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذى
على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا
يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كانت
برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط
بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان
يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة يكذبه والثانى انه لو كان برودة الاناء
سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه
فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها
ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة و
اجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند
تكيفه بكيفية تشتد تكيفه بها وتحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء
المذكور لشدة برودته تفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه
الغريبة تحيله الهواء المحيط من برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح
ماء واما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثانى بانه لا
يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما
يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد فى كل جزء وان لم نعلمه وايضا
قد يكون صحوا فى قلل الجبال فنقرب الصحو اليها فيجد سحابا لم ينسق اليها
من موضع آخر فالانعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم
يصحى والشيخ قد يحكى انه شاهد بجبال طبرستان وطوس وغيرهما
وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك
بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياها فى صميم

انقلاب الهواء ماء

يحدث هناك نا يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب
على الجمد تركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا يخ عن اقسام ثلثه اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشيح
وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشيح لكان من الماء
الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من
خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك
هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس
وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في هذا الهواء المطيف
بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم
تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه ذالت السخونة
من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء
وهذا بط لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما
في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك
الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها
في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها
اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه فيلزم تراخي الازمنة
لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه يجوز ان تلحق تلك الاجزاء
مدد من بخارات الارض لانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم
شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان

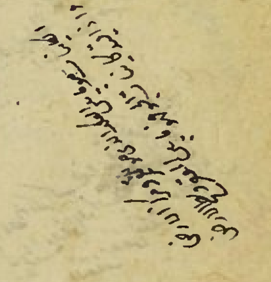
نوعين

منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه لطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على الاربعة لا يقال فح يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او بوسايط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور له وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والدليل على هذا الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلب هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وتسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تنفخ بدن الحيوان بلا نار فقد كان فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد

انقلاب النار هواء

انقلاب الهواء نارا

وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى
طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء
فلذلك ظ واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه مخرجة عن الكروية
ولا تخرج النار عنها لا قوتها على احالة ما يصل اليها بالتدخين و
واستفيد عنهما من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما اشتمل على
واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة من التضاد تعين اجتماع الاثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري
فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام
مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالوجدان والتجربة
والتفتيش عنها بالاستقراء الا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الامام من حاول حصر البسايط
العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به لكن الناس لما بحثوا
بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكاينات مبتديا من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر
ولا منحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه
فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع
او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات
الاربع التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية
الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم
ما هو اعم من الشديد وغيره فلا نسلم ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة



قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في
غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته
من غير عائق هناك لكونه بسيطاً والثاني باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن
كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل
ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف
اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع
فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا
هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان
الطبقة الزمهريرية مانعة والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء
صقيلة صقيله جدا حرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك
الحارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيط لسائر
العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة
الزمهريرية تمنع وقوعها ولا يتصور منعا فيها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس
اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام في علم الهيئة قالوا وايضا انه لا رطب ولا يابس لان
الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية يقتضي عسرهما
ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء
القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في الجسم توجب صحة لوازمها اي خالية عن لوازم
تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها
للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان الثاني كما مر شفافة لانها لا تحجب عن
الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس ولما
العناصر البسيطة فادبعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار

العنصر هو الاصل كالاسطقس في اللغة اليونانية وهذه الاربعة
من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات
ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى عناصر
ومن حيث انها يحصل بها عالم الكون والفساد تسمى
اركانا ومن حيث ينقلب كل منها الى الآخر اصول
الكون والفساد شرح هدايه

على ان هذا الدليل على تقدير تمامه قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعنى الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه
خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اى الرطوبة
واليبوسة وهذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا الفعل والانفعال لكن الفعل
فى الاوليين اعنى الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال فى الاخريين اعنى الرطوبة و
اليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا
وهابطا فيكونون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك و
وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهات يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك التابعة
والجهة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير
فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم
الى الجهة والمستدير يقتضى صرفه عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ يجتمعان
فى جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة فى الكرة وكما فى
العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليس حركة الاستدارة
مبادرة عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم
ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك
فى العناصر فقط من الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان
قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا
فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية
لعدم القابلية كالحرارة فى العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة
لان مادتها غير قابلة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة
والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما

الجهة فانما يوجب

الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر
لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون
تلك البسائط مجتمعة معا متألفا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها
الطبيعية اقول لو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية
فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف
عن احيازها الطبيعية متساوية البعد عن مركز العالم وهي تنتقل اليها
بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد
بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان
نقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة بحركة يخرج بها عن مكانها
فيكون متحركة بحركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي
لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة
ونظايرها فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا نقول الفلك
انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فانما تحرك جزء
الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم
فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة يتوجه المنع المذكور
الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك
ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يمكن بحركتها
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة
قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل
وجود الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك

اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت اذا ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان
ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب وانبح
عليهم ثناء مستطاب تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة
المركز وهذا خطا فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج
المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المركز ثمانية و
للقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر ومع
الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة
المحيطة بالمايل فلكا براسه بل جعلوها مع المايل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر
كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك فكان عدد
الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان
الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى الجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر
فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المايل وتلك
الكرة يجب ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا
فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين
وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل اي الافلاك باسرها
بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها

الصغيرة

القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما
هو مشهور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم
الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة
من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك
امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات
هندسية لا تتطرق اليها شبهة وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون
ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره
ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه
وكما يقولون وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة والعطارد
والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم
مدارا ابطا حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس
والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم
كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج
واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك
على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك
انه انما يكون كذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرناه واما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه
وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف ح وكفى لهم فضلا
انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة

هذا ودلايله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند
مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانه بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شايبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية
على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان
الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب
حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول
المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون
الحال على ما ذكرنا غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت
القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف
من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا
يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية
وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الافلاك وساير احوالها يجوز ان يكون
احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الكسوف والخسوف اما بالتمام وذلك
اذا كانا تامين واما بالبعض على قدريهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا
القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكن نجزم مع قيام الاحتمالات
ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف
انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قايم في العلوم العادية
والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بانا واني البيت بعد خروجنا منه
لم يصيرا انائين فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار
يجوز ان يجعلهما كذلك بحسب ارادته او لعل تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق
وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب

الم قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج على محدب
فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة يحركها بالحركة الاولى واخرى
بالسابعة يحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دواير البروج متحركة
بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع
فاستحسن واثنى علي ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والكسوف
والخسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها لنظام مخصوص عايدا كل حال
الى مثلها وما توهم من اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول
ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام
على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع
ولا انعطاف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة
في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسايل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت بكونها دلتها مدخولة اذ
لو لم يبن على تلك الاصل نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك
تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك
كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى
تلك الافلاك الكثيرة الجزئية وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا
اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست
بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان عليه ولا امتناع ان يكون تلك الاختلاف المشاهدة
لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء اذ منشاه عدم الاطلاع على اسباب

والشمال وطرفا الامتداد الثالث يسميهما باعتبار نحن قامته بالقدام والخلف
فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة وهي تقاطع الابعاد على
قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان
قيام بعض الامتدادات على بعضها لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت
غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات
والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست
باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك سمي بالفلك
الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى
بالفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك
الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور في هذه الافلاك وهذه
الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي
ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب
فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة بحركة اخرى
واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا
الكواكب السيارة السبعة ذي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك
تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك
وان يكون الافلاك التي لم تكوكب كثيرة وجوزوا ان يكون الافلاك
الكلية ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص
وذلك بان يتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا مني

والعناصر

الم

سفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل فان المتوجه مثلا الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع
وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق و
التحت فلا تتبدل لانه لو كان القائم اذا صار راسه من تحت ورجله من
فوق لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه في تحت
ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات
المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في
كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم
بان الجهات ست مشهور ليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي
فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن وراس وقدم
فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله
خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم
سوى ما ذكر وقفوا ودام فهم على هذه الجهات الست واعتبروا في سائر
الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على ذلك واما الخاصي وهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان
امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم
فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طوله قامته حين هو قائم
بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين

بحث الجهة

قابلا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان
لان كل منهما مقصد المتحرك الاينى الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة
الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف الامتداد الحاصل
في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا انه طرف الامتداد الحاصل
فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد فيكون خطا
او في امتدادين اخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية
وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت
اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتغير بحركته فكيف يتصور حركة
الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون
جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين قولنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون
قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات يقوم بالجسم الاخر او الجسم الاخر الى
جهات يقوم به فلا مانع منها والتبدل في جهتي الفوق والتحت انما يلزم على تقدير
حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا
فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد
لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار
ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا
ذا وضع بانها مقصودة بالحركة وبالاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة الحسية ومقصدا للمتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت
بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول
فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق و

واحد — فقال — اخر — حركته — اشاد

الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي على قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال
الحركة فظاهر ان هذا الاستدلال على هذا المطلب يمكن بالحركة الطبيعية فظهر
بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة
القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من
الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها
قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما
جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع
في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي
الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة
والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال
وما توهم من ان الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان
انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك
الزمان الذي فرضنا انه لا يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان
ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم ان وقوع الحركة في ذلك
الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان تقع الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة فلا
يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان
كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف
لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من
اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة
لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها

فاقتضت اولا امرا تشتد وتضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني
الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع يعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك الامر هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون
معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز
ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا
بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك
بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه
ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة
والنفس احدهما يقتضي حركة والاخر يعوقه عليها كالطير اذا اسقط عن
مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع
الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الابطاء والاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا
لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية
ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة بان
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن يجوز
احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم معاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق
الداخلي يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع
لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا
وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا

ان الحركة مستقله بنفسها تستدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوقة اليها فى الاستدعاء تستدعى زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضى
ان تكون الحركة لا مع معاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق و
عالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بالمقدمات التى اكثرها فى محل المنع و
لم يتنبه على ان مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما
المنوع فهى ان قوله وكذا القاسر الذى لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلث
المفروضة فى الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان القاسر المحدد معه لزم ان لا تتفاوت الحركة
من جهة القاسر سرعة وبطوءا فى تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه
يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضى قدرا ما من الزمان وحدا
من السرعة والبطوء وهو محفوظ فى الصور الثلث لا تفاوت فيه ثم تزيد ذلك الزمان
بحسب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا تفاوت فى سائر الحركات
القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
وذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام فى قوله وكذا القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يغاير المحرك فى تاثيره
والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم
ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال المص رح
فى شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من
السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهى كيفيه قابلة للشدة والضعف وانما
يختلفان بالاضافة الغائرة فما هو سرعة للشئ بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس
الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفيه وكانت الطبيعة التى
هى سبب الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينه منها ممتنعا لعدم الاولوية

اتحاده فلابد من امر آخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدى
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام
ما فى المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه دقة وغلظا كالهوآء والمآء تتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطوءًا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشئ لا يمكن ان تقتضى امرا وتقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعى فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء
من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود
معاوق داخلى فاثبتوا مبدا ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يحرك قسرا وبعد تمهيد
تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يتوقف ان الحركة
بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا تستدعى
شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى
ضعفه كانت لا محالة اسرع وابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين
فرضناها لا مع حد منها هذا خلف والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين
الطبيعية والقسرية ثم يدعى ان الحركتين لا يكون على حد ما من السرعة والبطوء الا
بسبب من المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة
مفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعى شيئا من الزمان
وزعم ان قول المعترض ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه
بنفسها تستدعى زمانا لسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة

الغليط فلا يلزم ان يكون الحركة في المعاوق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم
هذا لان حاصله ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور
الممكنة محال لكنه يلزم من وقوعه مع الحركات الثلثه المذكورة على الوجه
المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي
زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا
اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور
لزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين
بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا
تستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فان زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ما يحب ذلك اليه ولا يلزم المحال المذكور
والمصنف مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما
من السرعة والبطؤ لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض
حركة اخرى تقطع المسافة في ضعف ذلك الزمان او في نصفه كانت اسرع
او ابطأ من الاولى فان كان الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة
جاز ان يجدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حد منهما
وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الجد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة
وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطؤ
الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة
وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة من السرعة والبطؤ اليها فهي بحسب ذاتها تكاد
تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت
الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض ...

مقدمات ذكر ... البرهان

اخرى يكون مستلزما لذلك الى الاثر ان عدم العقل الاول ممتنع في نفس الامر لكونه معلولا للواجب بالذات مع كونه

ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون
في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق
قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة
الخلا الى زمان حركة الملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ
فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك
والقوة المحركة يكون السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته بحسب قلة تلك المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق التي في الملاء الرقيق وزمان حركة
عدم المعاوق اعني التي في الخلا واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام
له ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء
والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام
بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد المعاوقان على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى
زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى من النسب
المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة
المقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ
اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن
نفرض البعض من زمان الحركة من الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض
بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوق الملاء الغليظ فزمان
حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة
اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء
الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي [illegible] معاوقة الملاء

الغليظ

الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود لا السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف

ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للتمكن لان المتمكن منطبق على مكانه مالا

لينبجس ان يكونا متساويين فاذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة

المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط المدورة واذا

جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين

واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد

مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا في الاناء المملو منه اذا صب بعضه كان ذلك الزق

مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء

والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن بما لكانه منطبق عليه ايضا

كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون لكل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون

لكل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء

الجسم المتمكن في مكانه مكانا اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكان بحجمه لا بسطحه

فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه

الوجوه الثلثة بان معنى كونهما متساويين انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق

لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل

جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل

القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم

يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المحققون والباقون منهم مع القائلين بالبعد

الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاالتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه

عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون

زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة دون المعاوق واللازم ظاهر

البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا [illegible] يكون في زمان [illegible]

الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نُقلة اصلا والضرورة تبطله
الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقله من مكان الى مكان
آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان
ومتبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله فى مكان مركب
من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل
تارة ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان بالاجسام
التى لها مكان يخرج عنه ما لا امكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة
ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الفلك المركوزة هى فيها فالمعلوم
من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة
الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما
علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها ان المكان انا نعلم بالضرورة
ان المكان الذى خرج عنه الحجر المستكن فى الهواء يملاه الهواء لم يبطل
والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد
الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك
بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا ما لم
الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل
المطلق وهو الذى ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود
حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه
بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض
هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا

واجيب عن الاول بان استبدال الاكنة ان كان ناشيا من تمكن فيها كان
حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة و
عن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما
الموصوف بها حقيقة ما يلابسه وما يتعلق به ووصف المتحرك بالعرض
بالحركة وصف بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان
محفوف بكرباس بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد
لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري
اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
ساكنا وذلك سفسطة ولا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان
المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان هو السطح لزم ان يكون
الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم يكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان
فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات
المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون
بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون
للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد
من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق
الارض وتحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان ولهما تنقل من مكان
الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال
حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان

بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضى مكانا ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان نعنى حلول العرض بالمحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى وعرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتضادت احكام الجسم الواحد فى حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا فى تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون فى الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا تتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها

واجيب

كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران و حكم الحس بانه ليس هٰهنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هٰهنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة

ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال في

تداخل البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يودى الى تجويز دخول
اجسام العالم فى حيز خردلة واما البعد المجرد الذى لا يقوم بالمادة
فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع فى ذلك لخلوه
عن المادة فيجوز التداخل فيه لا يفى منى الاستحالة المذكورة واعترض
عليه بان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف
بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما
اتصف بالعظم والامتداد فى جهة او فى جهتين فقط امتنع التداخل فيه
من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها فى الطول دون
العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها فى الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فى الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه
باسره ولم يتصور فى احدهما شئ خال عن الاخر وكونهما معا اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره فى الجهة التى
اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما
هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
وهى المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا
وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها
مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لا ستلزامه
كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما
له عظم من جهة دون اخرى اذ كان من الجهة التى ليس لها من تلك
الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل مطلقا فى الابعاد سواء

كانت

مجرد ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه
الشخصي فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا
يقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة فح يكون
الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا
الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد
للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب
المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران متى بطل واحد منهما تعين الاخر
تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال
فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء
فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه
الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا
سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون
فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا
وقد يكون ممتليا وايضا الحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف
على انه هل يحيط بجسم او لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة في
هو الحال في الجسم ويمانع ما يساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد
به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان
هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود
لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اعني نفوذ البعد
القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول
اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع

فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات
الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام في منتهى حركته والاشارة
الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط المتوهمة في وسط الخط والى الخط
المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون الاشارة الحسية موجودا
في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك وتقدير
بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة
والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته مالئ له لا يجوز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط
مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين
او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع
الجزء او ما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله
بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في
جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات متساويا للبعد الذي في الجسم بحيث
ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان
اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما
هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا
ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو

اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والثاني ان معنى تركيب
القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لم
جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية
في الكل والثانية مختصة ببعض والثالث ان كل صورة تفرض في البسيط قوة
واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا ثالثها
ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون
شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان
كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان
ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع قلم
لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب
بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة
في المركب فعلا واحدا واحدا وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة
في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل
القوة المركبة في المركب فعلا واحدا واحدة في واحد واحد ولذلك مسم
والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه
بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم
عنه واليه ولانه يتقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض
ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية انما للتقال

الاوج

الحامل

خارج المركز

الممثل

الحضيض

المتمم الحاوي

اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة
للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت
وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض من العود الى الشكل الطبيعي
ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة تقتضي ثقبا تركز الكواكب
فيها المختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار
المائلة لتلك الثقب وبالوضع ايضا لان تلك الثقب موجودة في جانب الفلك
دون آخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل
الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس
مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة
نوعية تقتضي كرة تتشكل لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها
كرة اخرى تختص بها كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك
ان يبقى في الفلك الاول ثقب او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة
لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور
ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في
بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده
الى ما يعود الى القوابل لكن يتوجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين
في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع اذا كان في الفلك صورتان
كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانما اذا جاز ان يتصل
صورة متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسائط فلا يمتنع
ان يكون شكلها استديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالة اقتران صور
العناصر في المركب مقترنا بصورة اخرى في عنصر سار في جميع

الجهات لا يصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في
الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف
العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل لا اشتراك
في المعلول اذ لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان الاشتراك لا يستلزم
الاختلاف فيها قلنا امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن
استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي واجيب بان
عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند
الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى
الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين
بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
اولها ان الارض بسيط وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد
واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب
خارجة كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض
ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم
بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون
خروجها عن شكل الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء
طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الا
القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشيء و[لما] يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا

الجسم وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء

بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة لا نعني بالشكل الا تلك

الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيًا

فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي

ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض

بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضًا لذاته ثم قيل هذا

بعينه وارد في المكان لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي

لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان

عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث

هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من

حيث هو وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هي فان وجود هذا

اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا

شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود

الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعًا

والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان

الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل في القابل الواحد لا يفعل

الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة فان المضلع

من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض

عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل

الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان تكون هنالك

جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد

امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع

الواحد

فاما ان يتوجه اليهما معاً وهو مح او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شئ منهما
طبيعيا له لان الكل مح فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على
سمتهما مانع من التوجه اليهما معاً فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه
فلعل منشا الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد
المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب فيما اتفق وجوده فيه وقالوا
ليس للمركب مكان وراء امكنة البسايط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فان
امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسايطه
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها
غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق
وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يتعصى على ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون
الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب
المتساوي البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه
طبعا بل يسكن اينما وقع لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له
اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسايطه
بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر
متساوي النسبة الى امكنة بسايطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسايطه فيغلب ذلك البسيط على ساير البسايط
ويجذبها اليه الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة
نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان
لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي

لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له فلو جعل الارض نصفين
وجعل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها دفعت الى
فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الآن يجى لا رتفع ذلك الحجر
اليها لا الامر العظيم الذى هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت فى
جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث
تهيا تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان
يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانها هذا فلزم من ذلك استدارة
الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المصر ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجى كان عنده لكل جسم مكان
حتى لمحدد الجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده فى مكان
واما القايل بان المكان هو السطح الحاوى للجسم المحوى فليس المحدد عنده فى
مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه
جسم يحويه فلو تعدد انتهى يعنى لا يكون المكان الطبيعى للجسم الواحد الا واحدا
اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا
كان فى احدهما فخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذى هو فيه الان ليس
طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما
فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه اقول
عدم الطلب لمكان طبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح فى كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو
مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما الا على سمتهما بالقسر ثم خلى وطبعه

فاما

كاتقدم
لطلبه
قال صاحب المصباح
قولهم لا جرم قال الفرابى فى الاصل بمعنى لا بد ولا محالة
ثم كثرت فحولت الى معنى القسم وصارت بمعنى حقا
ولهذا تجاب باللام نحو لا جرم لافعلن

اذا وجد الجسم ارجده فی مکان لا محالة اذ لا یتصور وجود جسم لا فی مکان فالتاثیر
فی حصول الجسم فی مکان من تتمة تاثیر الفاعل فی وجوده ولیس من الامور التی
یمکن ان یفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاین من لوازم وجود
الجسم ولا یمکن تحقق التاثیر فی وجود شیء بدون تحقق التاثیر فیما هو لازم
لوجوده فان وجد هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانی ان
تخلیة الجسم مع طبعه وان کانت ممکنة فی الذهن نظرا الی ذات الجسم لکنها جاز
ان تکون مستحیلة بحسب نفس الامر فلا یتمشی الاستدلال بها علی ان للجسم
مکانا طبیعیا علی ذلک التقدیر الذی لا یطابق الواقع الثالث النقض
باجزاء العناصر فانها لا یقتضی مواضع معینة بل تقع فی امکنتها حیث
اتفقت فان الجزء المائی مثلا ربما استقر فی جزء من مکان الماء وربما
استقر فی جزء اخر منه مع جریان الدلیل فیها ودفع عن الاجزاء البسیطة
من العناصر بانها اذا خلیت وطبعها انتقلت بکلها فلا یبقی اجزاء موجودة
فهی ما دامت اجزاء موجودة لم یخل وطبعها لکن النقض بالمرکبات
الواقعة فی امکنة هی اجزاء من مکان العنصر الغالب دون اجزاء اخر
منه لا مدفع له فلا بد من تخصیص الدعوی بان الجسم البسیط یقتضی
مکانا طبیعیا لان الدلیل المذکور یعم البسیط والمرکب واستدل ایضا
بان الاجسام اذا لم یکن لها قاسر یتوجه الثقال منها الی مرکز العالم
والخفاف منها الی محیطه ولا شک ان ذلک بحسب اقتضاء الطبع
اذ لا قاسر هناک اقول هذا الدلیل لا یفید الدعوی الکلیة
وقال ثابت بن قرة لیس شیء من الامکنة خاصا یختص به دون غیره حتی یتصور
ان جسما معینا طالب بطبعه دون ما عداه فاذا رمینا مدرة
الی فوق فانما یعود الی مرکز الارض لان الجزء یمیل الی کله الذی یجذبه

المجموع هو المعروض ون عارض ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي
يقتضي طبعه حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر بطل اي الجسم كونه عند
الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم
وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه ولا
الى الجسمية المشتركة من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا فلا يكون حصوله
في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر
داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه
عن ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير
فاعله فيه اذا كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته
وطبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان
ان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين
من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم تبعيره لك بتعبير الاختيار واجب بان
تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما باختيار او ايجاب
وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا
يكون من ذاته سواء كان من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان
يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة
فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف
تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا
يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن
انفكاك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالقائل

والايجاب

ثم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه
كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين
كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء
عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون
ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول
ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى
الانفصال غاية الامر انه لا شك ان الجسم ح شخص واحد بل متكثر
فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين
ح تشخصا به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع بينهما الامتياز و
يزول تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلا يصح قولكم ان الجسم مع الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص
امتاز عن ساير المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم
عند مع الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزايل تشخص اخر به
امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة
فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان
كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فينعدم
المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات
كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا
التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة و
الكثرة انما هو مقوم لشخص كل من المائين لا الذات الذي هو جزء
من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من معروض
هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم

عما من شانه ذلك واذا اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة
كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد
ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمى والخارجى فهما معنيان
عرضيان اى زايدان على حقيقة الجسم يتواردان عليه فح لا نم ان الجسم
عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعنى كونه متصلا
بالمعنى المذكور قلت الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد ان لم يكن فصلا له على
ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا
يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان قوله
لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمى اعنى الكمية السارية
فى الجهات الثلث والجسم الطبيعى انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا
بالجسم التعليمى فالجسم الطبيعى اذا طرا الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمى
الذى كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين
الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعى لا ينفك عنه لعدم
انفكاكه عن جسم تعليمى ما فهو مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد ومع الجسم
التعليمى المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية
الواحدة متصل واحدة ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون
بان الصورة الجسمية متصلة فى ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال
ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها فى ذاتها لا متصلا ولا منفصلا
باق فى الحالين ونحن نقول المتصل فى ذاته انما هو الجسم التعليمى وهو الذى
ينعدم ويحدث والجسم الطبيعى لا متصل فى حد ذاته ولا منفصل بل
هو موجود باق فى الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا

لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة
على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو
التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته
وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث جوهرهما المتصلين
فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل وحدوثا لجسمين آخرين
عن لا شيء وهو معلوم بطلانه فيبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالتين
ان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل
لا تتناهى عددها الى حد تقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون
تلك غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا
وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو بعينه عند
الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند اتصال الواحد
متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا
موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه
مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل واذا كانت
المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد
متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت
بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين
حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى الهيولى الاولى وذلك الجوهر
المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية
قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدم

ابطال كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة كما هو مذهب المشائين واثبات كونه بسيطا لا تركيب فيه كما هو مذهب الاشراقيين

لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء
واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس
يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا اي ما لا ينتهي فذهب اولا طون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو
الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا
وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالتين
في ذاته فهو من حيث ذاته وجوهره يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور
النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب و
ذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر
يسمى الهيولى وابتدءا بما احتجا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ
المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك
الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هنا من شيء آخر
مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك
الشيء باقيا بعينه في الحالتين والا لكان تفريق الجسم الى القسمين اعداما
بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه
واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي
لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى الجسمين فاما ان يكون مادة هذا
هي مادة ذلك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في
آن واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثا بعد الانفصال

ومعها يبقى احتمال آخر

لا يدفع قول الشارح وهو انه لم لا يجوز ان يكون ماهية كل جزء من اجزاء الجسم نوعا منحصرا في الشخص بل دون دفع ذلك الاحتمال لا يتم الدليل ولكن دفع هذا الاحتمال وتتميم الاستدلال بمجرد ما ذكره تلخيص من دون الاحتياج الى ما اضافه الشارح بان يقال سلمنا ان كل واحد من الافراد العقلية الصلبة نوع منحصر في شخص لكنه ذلك على التقسيم الوهمي فنقول اذا قبل القسمة الوهمية فلكنه انه اذا حدث في المقسوم الشخصية الوهمي قسمان يكون كل من ذينك القسمين مساويا للمقسوم في الاسم والحد فيكون القسم والمقسم متماثلين وحكم المثلين واحد فما جاز على احد المتماثلين يجوز على المماثل الآخر فنقول المقسم الذي هو احد المتماثل قد جاز عليه ان يوجد والانفراد عن جميع ما عداه من الموجودات فلا بد ان يجوز ذلك الوجود على المماثل الآخر الذي هو قسمه ولا يحصل ذلك الانفراد الا بالانفكاك والانفصال فقد وجب جواز الانفكاك والانفصال وهو المطلوب. ش م س

القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابلة للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخص لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا يقتضي امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقتضى قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول انت خبير بان بناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر تحقق جزء خارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او لفقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع

وايقال ان قطعوا المحل البياض من الجسم غير محل البياض مسلم لكن باختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم كما يفرض انفصال وتميز في الخارج بل بحسب الفرض العقلي ولهذا قال
الشفا من الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص من جسم بعينه لا كله منفرض له بالبياض فجزء اذا زال ذلك البياض زال افتراق
ما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج غير تام ادى الى الافتراق يحمل على انه لا امر في الخارج وما ذكر في منطق الشفا من ان الانفصال
يحمل على محل الاذهان دون الاعيان شريف

اى متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او
غير قارين اى غير متقررين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالمتشابهين
او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب عرضين من القسمة الانفكاكية
التي يوجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل البياض
في الخارج وكذا ما تماس او يحاذى من جسم جسما يجب ان يغاير ما تماس
او يحاذى منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم
اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه اولا قام جسم آخر
حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير للجزئين منفصلا احدهما عن الآخر
في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا
واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج
بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها
عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب الخارج واذا تمهد
هذا فنقول لما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية
بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه
فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة
الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو
فرض العقل او مجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجرده هما بل بسبب اختلاف عرضين
قارين او غير قارين احدثت في المقسوم اثنينية تساوي طباع
كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية
فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على
الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق في الماهية
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز

العقل لا بحسب

القسمة

حاصله ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى

وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع

وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات

غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل

الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك

الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في

الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك

الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد هناك جسم غير متناهي المقدار مع انه

مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي تسم اليها وذلك على قياس ما

قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى

في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل

الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله

الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا يصل الى حد الا

ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو

ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة

اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي الانفكاكية المنقسمة الى

الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله

بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا يوجب انفصالا

في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما

يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل

كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية

اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين

ولما عرف مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها
ليست بابعد مما ذكرتم من القول بتفكك الرحى وقد الزموا ومن الشواهد
الحسية ببطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير
ان يبقى في خلاله بيض وليس ذلك بفرط اختلاط اجزاء البيض بالسود
بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها
بكثير لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس
بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل
على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان قطعا فيه
وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى
غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير
النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء
في كل امتداد نفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه
يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد نفرض
في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول
بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم الانقسامات
الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض
فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث
قال لا نسلم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة يقضي ببطلانه فان

الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر
منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع
ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطي لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطي
جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا
الوجه لا يختص بابطال مذهب النظام بل هو جار فيما اذا كانت
الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون
المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق
السريع مع قولهم ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها
واحدا كما جعله صاحب المواقف وكان المص الى ذلك اشار حيث
لم يفصل ههنا بقوله ويلزم كما فصل النقض بوجود المؤلف في
عدم لحوق السريع البطي وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع
قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها
ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية
له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطي اذا
توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء
غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطي
قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف
لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال
ان المتحرك قد قطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض

ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا
له ان يقول كل واحد من الاجزاء الغير المتداخلة مولف من اجزاء لا تتناهى
متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا
فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما
اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليس من هذا القبيل فلا يفيده عدم
تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا اثبتنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم واجزاء متناهية والجسم الذي فيه
البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد وذو اجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مولفا
من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم
والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة
الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع ان يكون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي يوجد في المقادير
دون الاعداد فح لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا و
اجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المولف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم
بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية
اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها

حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه تاركا
له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
مركب من الطعم واللون والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات
والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات و
الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من
جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم
الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود
المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث
يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا
امتداداته على زوايا قوايم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل
مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في
ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية
اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا وسيجي ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من
الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء
بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكن القول
بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد

للمسافة صح

فى الخارج منطبق على منقسم مثلها الى الاجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام
هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعنى
انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى والحال انه لا
يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة
مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها متصل بالاول
لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه فى الجزء الاول وهو بط لانه لم ياخذ بعد فى
الحركة او حال كونه فى الجزء الثانى وهو ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثانى ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه فى الجزء الاول لكنه يوصف بها فى اول زمان
حصوله فى الجزء الثانى لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء هى كونه الاول
فى مكانه الثانى فاذا حصل ذلك وصف بالحركة وتنقطع تلك الحركة بالكون
الثانى فى المكان الثانى فالمتمكن فى المكان الثانى يوصف فيه بالحركة فى
الان الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون فى الان الثانى فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهى
الاجزاء فى الجسم يعنى النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزى
وتركب الجسم منه الا انه لزم ذلك من حيث لا يدرى فانه لما وقف
على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول
الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التى لا تتناهى حاصل فى الجسم
بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذى لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم

ابطال مذهب النظام وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية

الذى لا يتجزى

وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم بل الماضي و
المستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما
مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الزمان الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون
الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم
يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه
لما لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من
قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو
حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن
الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران فيجاب عنهما بان
الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة
على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل
حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
نعم يرتسم من نسبة الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود

الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة
في الحال لم يكن لها وجود اصلاً لان المستقبل والماضي من الحركة معدومان
فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان
يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل
والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم
يكن الحركة التي فرضنا موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد
جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد
الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب
ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً
قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان بل هما معدومان في
الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقاً فان الماضي من الحركة موجود فيه
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجوداً في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجاً
جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من
الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجوداً لم يكن للزمان
وجود اصلاً لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان
الماضي صار معدوماً والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم
سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود
فلم يكن بتمامه موجوداً ما فرضناه موجوداً هذا خلف واذا كان
الآن موجوداً غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسم فيلزم الجزء

والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة م

بينها الى ان يبلغ دائرة تساوى لمنطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة
العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان كا
يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر
يخطى في امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس وليست بداير حقيقة
وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدايرة
متجاوزا في الصغر من الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل
ذلك على عدمه واقول ليس بشئ لان هذا التضريس لو كان اصغر
من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا
يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قايم بالمنقسم باعتبار التناهي
لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم على القايلين
به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى
ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجئ في هذا
الكتاب فان كانت جواهر وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا
فمحلها ان لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون
منقسما وان لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة
وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو
متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن

لمسافة الجزء الذى على الطوق العظيم وحركته وهو تح بالضرورة وان سكن
الجزء الذى يلى الابعد حين تحرك الابعد جزءً لزم انفصاله عنه وكذا
الحال فى ساير الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دواير محيط
بعضها ببعض فيظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات وقد التزموا مع ان الحس يكذبه
قالوا ان الرحى تتفكك على مثال دواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار
يلصق بعضها ببعض ولا يشعر بذلك الحس للطافة الازمنة التى يقع فيها
التفكك وسكون المتحرك الذى هو ما يلزمهم سكون المتحرك فاذا فرضنا
مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا
ولا شك ان الشمس قد سارت فى هذه المدة ربعا من الدور فعند حركة
الشمس فى قطعها مسافة مساوية بجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءً
او اقل او يسكن فالاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
التى قطعتها اعنى ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثانى
يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموا مع ان
الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة
صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
فى سكناته فينبغى ان يحس ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدايرة يعنى لو صح الجزء لانتفت الدايرة
واللازم ان تيلا ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة
ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها
مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها
لانطباقه عليه بها ثم هكذا يجعل الدواير يحيط بعضها ببعض بلا زيادة

جزئين على السوآء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه

محالا او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده

محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين

استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع ار بعة

كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل طرف جزءا على التبادل

وفرضنا تحرك كل متوجها الى الاخر حركة على السوآء في السرعة والبطؤ

والابتدآء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد ان يكون بين

الجزئين الوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين

والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون

بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعض الاخر على بعض من

الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين

ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي

لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه

وقد التزموه منه تفكيك اجزآء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا

من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من

اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على

الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك

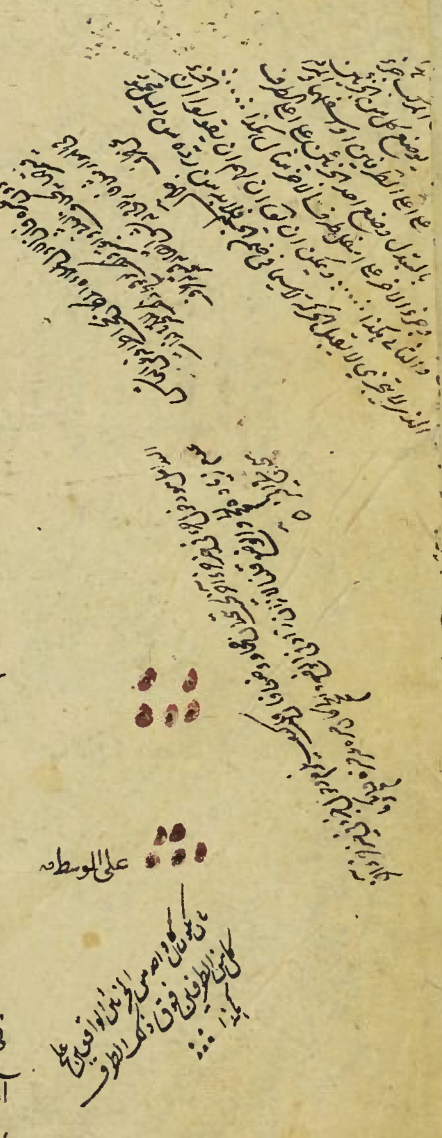
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته

نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز

فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها

جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية

ولو وهما فهذا الدليل كما يرى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام
الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها
غير متحيزة بالذات وغير مالية للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات
والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومالي للمكان والثاني من الطريقين ما يدل
على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص
بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلاثة
فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط والا لزم
ان يكون متداخلة طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم يفد التاليف زيادة
في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما
يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا
مركبا من اجزاء وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا
على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منها متوجها الى الآخر حركة
على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك
التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف الآخر باسره والا لم يتساو
الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه
مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة
في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض
آخر منه على الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة
فرضا وانه مح لا يقال هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية من تحرك



تحركه

قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا
لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة
فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلطة منها فقط او منهما او احدهما مع ما لا يتجزى اصلا
فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا ابطل
الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لاداء به بالاخرة
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او
في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل
على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي
اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في
ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه فوق الجهة غير ما يحاذي منه جهة التحت و
كذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة الشمال وكذا
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان
يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات
الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه
لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة
في ذاته كان الانقسام ظاهرا ولا لما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه
طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر
وهو محال بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما

الجسمية الطبيعية بينهما اقول وزيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل
جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان
بل مخل لانه يدخل ما قصد اخراجها يعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها
على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان
كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل
لخروجه عن الجد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكم السارية في الجهات الثلث
خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من
اجسام او مركب وهو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل
قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا
يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها
حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا
لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض ولا شك
في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور
الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء

ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين
بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم يكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان وتحققه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس
التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشئ بنفسه ان قلنا بوحدة
التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يكون التحيز اولا قائما بالجوهر
حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط
قيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا
بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى غير النهاية الثانى ان اوصاف
البارى قائمة به من غير شائبة تحيز فى ذاته وصفاته ثم
انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل
به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون
عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى ليس الا نهاية كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعى اى
مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن
لا بالاستقلال يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعى وعرفه بالجوهر القابل للابعاد
الثلثة واراد بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم و
اراد بالقبول الامكان يعنى يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما
اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما
فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه
كما فى المكعب مثلا فليس الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ يمكن ان تتبع تغا

الظاهر ان المراد بتلك الابعاد الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم
فقول الشارح وان كانت موجودة كما فى المكعب لا يخلو عن شئ اذ الا يلزم وجود ابعاد متقاطعة
... ان يحقق فيه الابعاد وقد صرح الشيخ فى الكتاب الشفاء حيث قال فان الجسم
مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك فليس فيه ابعاد متقاطعة انتهى فكان المراد
ان فيه ابعاد بالفعل يصلح ان يكون متقاطعة على زوايا قوايم ثم اعلم انه
لا يلزم فى الجسم ان يفرض فى كله ابعاد متقاطعة بل يمكن ان يفرض الابعاد
المتقاطعة فى اجزائه كما فى المكعب فالجسم من المواد يمكن ان يفرض فى ان يتوهم
فيه ابعاد متقاطعة فى كله او فى اجزائه فتدبر

وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانها عرض قائم بالسطح بمعنى ان
ذا النقطة هو الخط وذو الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط والسطح عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير
كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين
زايدين على الحركة قايمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات
اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان السرعة و
البطؤ ليس بتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة و
السرعة والبطؤ عايدان الى الذاتيات دون العرضيات اوهما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة
المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص
هو الحركة واخر هو السرعة او البطؤ واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما
يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تبعا له
فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض
بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى
من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق
بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر
تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم

من لوازمه اى فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه وما ذكر
من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه فى ان الحيز متشخص
للجسم وما يرد عليه مشترك والفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن
النقض فانهم زعموا ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان
ندعى ان الحيز المعين متشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق
مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص
محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه محتاجا الى مكان معين وجريان
دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز يقدح باختيار ان
تشخص الجسم لمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة
بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها فى الذهن صورة
جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع
يسمى تشخصا وقد مر ذلك فى بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية
انما تحصل من امر متشخص جزئى ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية
من جزئى آخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى التشخص
وانتفى باتنفائه الشخص ايضا واختلف فى ان العرض هل يمكن ان
يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه يمتنع والحكماء على انه جايز
بل هو واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر
الحال الى محل متوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا فى
الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما
عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم

اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم
يكون موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا
خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا فى موضوع بعينه فلو انتقل
انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء
المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز
ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض
الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه بقى تشخصه بالثانى ولم ينعدم
ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب
بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصى قلنا قد
عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ها على سبيل الاجتماع دون
التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال
من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز
والحيز المبهم لا وجود له فى الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا
يتحقق وجوده الا فى حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى
بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هى فى حال من احواله اعنى التحيز
لا وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او
تشخصه كما فى العرض لانا نقول باى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده
ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المشخص الا فى حيز ما كما ان العرض
لا يتصور فى وجوده المشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج
فى تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون
امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى

يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فبذلك لا يضر لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع
فانهما متلازمات من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض
ليس للماهية ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما حل فيه والا
لكان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون حالا
فيه لان نسبته الى جميع الافراد على السوية فكونه علة لتشخص هذا
الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون
لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع
آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واقول ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية
يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند
الحكماء فالاولى ان يقال يكون المحل علة تشخص العرض اعم من ان يكون بلا
واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول ايضا يمكن الجواب بانا لا نم
ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور وقوله لان حلوله في العرض موقوف
على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه
بل على انه كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها
يتوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه
دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السوية
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المتعين خاصة سيما اذا كان مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض انحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان
الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه

الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في
الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك
لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب
قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو
مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا
فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما
ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
يشهد بان تلك الاطراف باقية بحالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها
وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود
وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات
المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات ربما
يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن
اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه
الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان بنفسه
مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه
يكتفي عنه بموجده في الوجود او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر
العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا
بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه
فلا يكون عرضا هذا خلف اقول فيه نظر لانا لا نم استغناءه
عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت انه فاعل
بموجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه

يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف وكل جزء منه انما يفرض في جزء
اخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام
مطلقا وزعم ان الحال في محل ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا
بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا في محال متعددة و
قد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا
لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك
الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل
ومنهم من فصل وقال ان الحال ينقسم كذلك ان حل فيه
من حيث ذاته لزم انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك
بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح
والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان
يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم
لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء
منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا
لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه
حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصورة المذكورة لكن الامام في
المحصل ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون النقطة والوحدة والاضافات
امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة في ذلك لا تفرق بين

انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى اجزاء متعددة

الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة
الانفكاك الى الالصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قايم
بكل منهما يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة
لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى
هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين
الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقى بين الجزئين
هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان يعدم ذلك ويحدث
هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة
كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة
المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع
اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض القائم بمحل
لا جزء له ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع
محلا واحدا له كما فى هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول
ابى هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل
لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم
انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة
فى الوضع اى اجزاء يصح ان يقال فى كل منها اين هو من صاحبه ويسمى
اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة فى الوضع
سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة وعقلية كالجنس والفصل
وظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين
واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام

الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانا
لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القايم بمحلين عرضين لم يكن حال
هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه
قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في اثنينيته عن الواحد في
وحدته بل لزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول
عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة
لا يفرق بينهما قطعا والثاني باطل فكذا المقدم وجوزه
بعض الفلاسفة من القدماء زعما منهم ان القرب قايم
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة
من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب و
البنوة بالابن وكان منشا هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق
في الاسم وابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض
موجود قائم بجوهرين فردين فلا يجوز قيامه باكثر منهما
حتى اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين
منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء
الجسم المولف لا بد له من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك
هو التاليف وهو ليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب
صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما فيكون وحدة الحال
فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على ترکب

فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس
بالقياس الى الفصل الذي يحصّله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف
كون الجوهر جنسا للجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد
بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفنا العدم وقد يطلق التضاد على البعض
باعتبار الآخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد
للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم
والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في التين و وحدة
المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد
لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض
يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك
العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه بتلك لزم الدور
ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت
النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما
بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر والجواب
انا نختار ان امتيازهما بالعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق و
الحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على
امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة

وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدل به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زايد على انه هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زايد على ذاته وهو العرضية و اقول انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم تعقل كنه الانواع الجوهرية ولما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب التحصيل على ما هو شان الفصل مع النوع ومما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد ان الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه

لما تحته من الاعراض لما احتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما

الى ما تحتهما على وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسطة فانا نحتاج فى

جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة فى الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك

اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا فى اثبات عرضية المقادير

والاضواء والالوان يحتاج الى الاستدلال فلا يكون الجوهر والعرض جنسا

لما تحته لان ذاتى الشئ يكون بين الثبوت لذلك الشئ ورد بان ذاتى الشئ انما يكون

بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور

فيه الماهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض

لها خارج عن مهيتها وهكذا الحال فى سايرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه

فى هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض

كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية

وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك

على ما هو ذاتى له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية

وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر فى بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك

لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون

ذاتيا لبعض الشئ منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لما تحته من الانواع وان لم

يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضى

بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغنى

عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين

انما يثبتان لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى

لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره

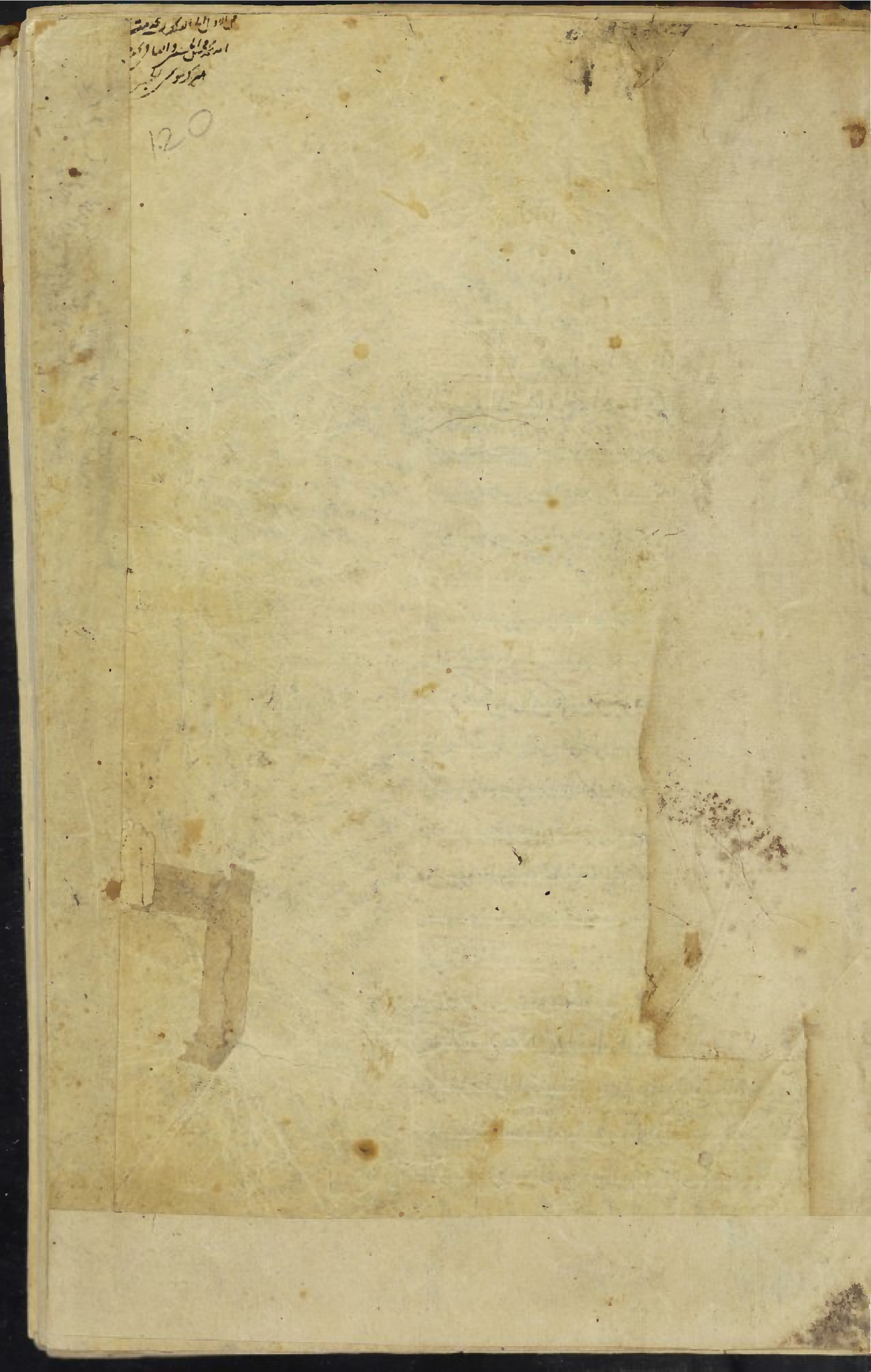
الدليل

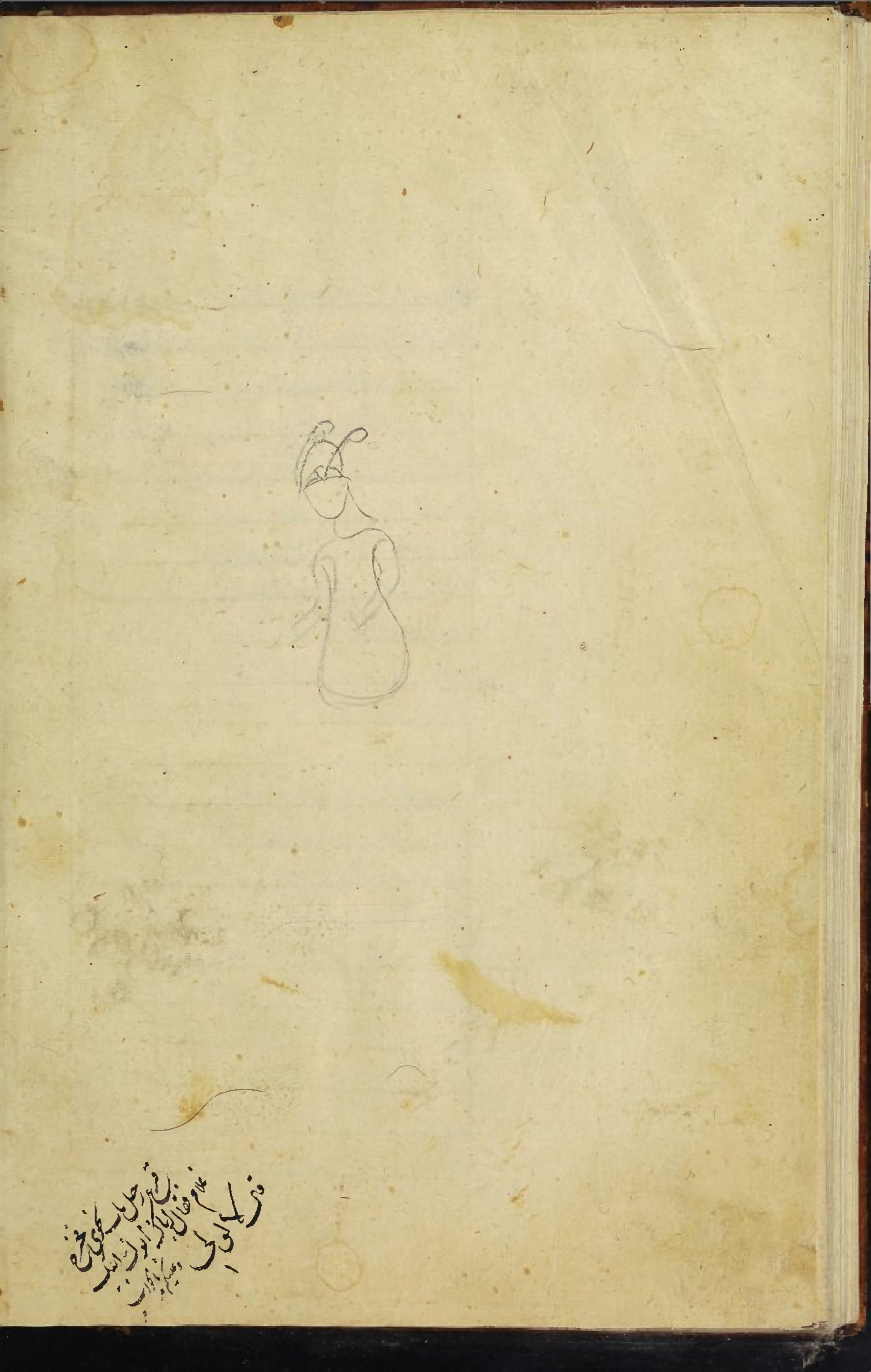
الجسم قال الامام لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذه الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء آخر او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم وجزء منه وهو اما ان يكون مدبر الجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل و**الموضوع والمحل يتعاكسان وجودا او عدما في العموم والخصوص** فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم **وكذا الحال والعرض** فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض **وبين الموضوع والعرض مباينة** لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه **ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا** فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كلما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ايضا ان الجوهر يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا **و الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على قسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقو منهما اشتراكه عرضي** اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر

قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض يتوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة الابعاد الثلاثة والقائمة. الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يحل في الموضوع وذلك بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر ح وهو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية غير وجوده زايد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة واقول في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق ويبدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة وما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو





ما هي علة فاعلية عرضية فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة تم الاسود العامر من شرح التجريد بعون

الملك الحميد على يد اقل الخليقة ابن عبد الله بن محمد هاشم

الحسيني بمشهد الرضا عليه وعلى ابائه الف الف الثنا

في غرة شهر شوال المعظم بالاقبال سنة

اربع وسبعين بعد

الالف من الهجرة النبوية

حامدا مصليا

مستغفرا

والحمد لله

المقابل

لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه هو الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الامر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودى فى العدمى لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغنى عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بنفسه بالحال فى ان كل واحد منها اما علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحال او علة قابلة لا افتقار للاثر الى المؤثر انما هو فى احد طرفيه اى فى وجوده وعدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انها يجعل تلك المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما بان يكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها هو اسباب المهية غير اسباب الوجود فقد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة المهية والاخريان اعنى الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفى الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعى سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا فى الحركة يعنى لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما يوهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفى لها فى وقوع تلك الاولوية فلا حاجة لها الى سبب ووجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضى ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفى تلك الاولوية فى وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة التى هى مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى

حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا
البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها وايضا كل منها
اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول
حقيقة والعلة العرضية باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا
اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران
شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة
عرضية الفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء
الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن التبريد فلما
زال المانع عنه برد بطبعها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن
اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقارنها او يزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية
كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشبة علة مادية ذاتية
وما يقترنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية
كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع
مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معه شراء بتبعيته م
المتاع وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة
الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك
في ساير العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة
الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس
ساير العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كالبناء الواحد
للبيوت المتعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في ساير
العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة
ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد

يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا
بان الفعل اذا كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي كان التادي دائما وكان الفعل سببا
ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلم يكن هٰهنا سبب
اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كلما هو معتبر في تحقق التادي بالفعل جزءا من المبادي
فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فالمبادي اذا ا[illegible]
ذاتية ببعض هذه الامور انفكاكا ممكنا وبالاقتران او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب
بالاتفاقي وما تادى هو اليه الغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات
المعتبرة في تاديه كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر
موضعا فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم
كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط
سببا ذاتيا لوجدانها والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية
قد يكون بسيطة فالفاعلية كالطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة كمجموع العقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر
الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور
اعضائها والالية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوى الشوقية
وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول
الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء
حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة
الى الانسان والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ما الفعل والغائية كلقاء الحبيب

لها مبادى اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة العضو
المبدا الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا
ارتسم بالتخيل او التفكر صورة فى النفس حركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة
فى الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة و
ليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا
يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام فى موضع ويتخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك
نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال
الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقاء لصديق فيشتاق فيتحرك الى المكان الذى
يعاده فيه وتنتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية
القوة الشوقية بل معنى اخر لكن تبعه يحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة
بين غايتى القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى
المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية
لها والا اى وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدا هو التفكر او عادة ان
كان المبدا هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالعبث باللحية او قصد ضرورى ان كان
هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او عبث وجزاف ان كان هو التخيل
وحده مع غير انضمام شئ اخر ليسوا اثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون
الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل
مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار
اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات
اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى الفعل اليه ان كان تاديه دايما او اكثريا يسمى
ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديه مساويا او اقليا

انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل

ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما

امر بالفعل او بالقوة وهو اعنى الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل كان غني

بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما

وكل منهما جزء للمقوم وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم

وقبول المحل للحال اعنى امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان

هنا مظنة ان يتوهم انه لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا

ثم يصير قابلا فان النطفة لا يقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب

بان القبول اعنى امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال

لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول

الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول و

السبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل تستفيدها من الامور

الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه من الحكماء في هذه المباحث كلها من فروع الهيولى والصورة ولما

كان منكر الهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل

لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة لمهيتها اي تصورها الذهنية لعلية العلة الفاعلية

يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعلقها يصير مقدما على الفعل فبهذا

الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلول في وجودها العيني

للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب

الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر

اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية

ثابتة لكل قاصد لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض

اما القوة الحيوانية المحركة فغايته الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان

المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونه جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء
في وجوده الى ما يحل فيه ممكن ولا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة
الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه
من عوارض كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج
اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز
ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لها على قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه قلنا نعم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل لا استحالة
فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم
واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية
اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور الشخصية المتعاقبة
لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة تزول واحدة منها
ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى
فلا يتصور حينئذ كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم
ارادوا بالعوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا
زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما يوهمه العبارة
ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي
والشكل المطلق وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى
بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل
يسمى الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة
له ظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما

على نسب مقدار الجسمين اعلم ان هذا الدعوى والذى ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على صلهم

حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء

فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن سواء هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة

للمركب وقبوله ذاتى وقد يحصل القريب البعيد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا

الحال الصورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم الهيولى والصورة ويثبت

الشكل لما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة الصورة او بالعكس

والاول باطل لان المادة قابلة والصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا

معا فتعين كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان

معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك

فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى

وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله اعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد وان يكون احدهما علة للاخر

فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر ولان سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد

لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن

الهيئات الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئات متاخرة عن وجود ذلك

الحد والحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذى هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر

عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك

الشيء انما يظهر صحته فى التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يتم لعلهم ارادوا ان

ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة

ليست جزء من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء فى

وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا فى الخارج لا يمكن حلول شيء

اخر فيه لان وجود الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال

ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض

المذكور باطل لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جزء الى اجزاء بالفعل
يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل للانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمة لا تقف
عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور
لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية
الزمان يستلزم زيادة عدة الحركة فاذا كانت حركة الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة
لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عدة فيلزم انتهاء عددا
مع انه فرض غير متناه عددا بطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدة الحركة
ان لو كانت الحركات متساوية بالسرعة والبطوء في ذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة
يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس لا محالة للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فلان الحاصرين
العددان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران وما حركتا الطرفين في المدة
ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن
انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي
القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على
التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
المقابل للتحريك القسري يتناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا
مع ان تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسايط لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي
الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان
نسبة الحركتين على نسبة المتحركين وكذلك زمان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة
لجسم له ما ذكرنا اعني لجسم طلب فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم و
لا نمنعه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب تفاوت معاوقي
طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسب الطبيعتين

الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث
فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث
مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم بالازدياد فضلا عن اقتضاء تناهيها و
اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الانفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا
شك ان القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان
كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود
للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار
بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال
القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون للقوى الجسمانية ازلية لا يكون
لتحريكها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني
من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت
بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت في السرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يتطع التفاوت في
المدة او قولنا اذا كان قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين
الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة
حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير و
لا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين
بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركة الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محال
لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يتوهم من انه اذا كانت
مدة حركات جسم غير متناهية وجزء تلك المدة الى اجزاء غير متناهية العدة فعدم التناهي
بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع

كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير
متناهية م

الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا والجواب ان يكون المفروض محالا لاستلزامه المحال اذ لان القسري

يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدا متفاوت مقابلة والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل تساوي

الصغير والكبير في القبول واذا تحركا مع اتحاد المبدا عرض التناهي قالوا الاشك ان التاثير القسري

يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته

ومما نعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على

مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة قسرا من مبدا معين ثم تحريكه جسما اخر

مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا بعينه لزم ان

يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل

فبالمزيدة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر [illegible]

على مقدار ما نا المفروض انه لا يتفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه

كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما يختلف باختلاف

محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان

لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم

التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم انتهاء حركة

الكبير لكونها على نسبة جسمها ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم

مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق

واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر العقلية بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة

في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون مؤثرا اثارا غير متناهية لا على انها لا يكون

واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها

واسطة في صدور اثار لا متناهية جاز ان يكون مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات

عندهم واذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا ونقض تفصيلا بانه ليس للحركات

التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح

عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح
وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذوات اوضاع
وما توهم من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا
والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على القادر تناهي آثاره فيكون قوله والتناهي معطوفا على
قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن
الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير يتوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في
المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي
وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب
المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى
الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا
تناهي آثاره الا بحسب تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض
الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر
اما عدد الآثار واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها ح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة
وهو المتناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر
البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة وذلك اعني
بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلف في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما
يكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل
الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد
المسافة يكون اسرع لصدورها يكونه اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة
والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر

و

مرات غير متناهية لان المسافة منصفة الى غير نهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا نهاية لها شانه كذلك

ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة

على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها

والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون التخيلات والارادات منفصله وجعل اتصالهما سببا

لاستمرار الحركة واجاب عنه بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة

بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدا

المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة

الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة

بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي

يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع

وكذلك ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة

ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن

للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها ان يؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه

لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام وكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بتوسطها فيها

بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان

لجرمها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض

بانه ان اراد بواسطة المادة ان تحقق الفعل يتوقف على تحقق المادة فسلم لان ذات الفاعل

اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك

اشتراط الوضع بالتاثير وان اراد بها ان لها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع ثم فان المادي

عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيل

المادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان محتاجا الى المادة

ومقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا ان النفس الناطقة متاثرة

اصل السؤال

اى بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال بما
يورد فيقال الحركة على مسافة يكفى فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة على نهج
انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة
عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بامرها كافية فى حدوث الحركات الجزئية المتعلقة تلك
الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة من الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث منه
ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل
حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيل الجزء الاخر بعده انقطعت حركته
ولم يتجاوز الذى وصل الحد وبقى واقفا وكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه
ارادة جزئية يترتب عليه الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما
ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضى كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا
مستمرة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كليتها ولما اعترض بالتخيلات والارادات الجزئية امر حادث ترجع نسبته
بالقياس على الحادث جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاول ويتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو مع
وان كان السابق على اللاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من الارادات المعدة لحصول
تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة الى اخرها يعنى ان السابق
علة معدة للاحق ولا محذور فى انعدامه حال حصول اللاحق لان العلل المعدة يجب ان لا يجامع المعلول
على ما تحقق ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه فى كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كالمشى
مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن حدود الواقعة فى اثنائها اما لغفلتها
عنها او لاشتغال نفسها بشاغل من خوف ومرض وايضا فالذى يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل
كل واحد من الحدود التى تفرض فى المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضى قصودا غير متناهية

المعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستقراء في المهية
على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد ذلك والا والفعل منا يفتقر الى
تصور جزئي لتخصيص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشاره
الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي ابعدها مرتبة ابعدها من الافعال هو
التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان
التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجح احد الامور
المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب اما
ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق يسمى
شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك المنافاة في الشيء المكروه او الضار يسمى غضبا في
ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما
الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي
الافعال الاختيارية بعضها بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منعه مانع من
حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساويان
نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة هذا وقد قيل
لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمتنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا ما
في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود واذا كانت كلها لا يكون الا كليا واما تصور
هذا السواد من حيث تشخصه المانع من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج سببا لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضا سببا لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الى مكان يتبع الارادة بحسبها

في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة ولا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجة الى
نفسها واتحد وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان
يختلفا فيها ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب يعني اذا كان شي علة فاعلية لاخر وكان
هناك شي ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون لشي واحد فاعلان في مرتبة واحدة
وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا توقف
عليهما الاحتياج لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص اخر والا لم يتناه
يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة للاخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة للاخر منهما
لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة في الموجودة معا وفيه نظر
لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل تشخص علة للاخر وانما اللازم ان يكون كل تشخص من العناصر لاشتماله
على المهية العنصرية علة لذلك التشخص الاخر المعلول فرضا ولا مستغنيا عنه دليل اخر على ان العناصر
ليست علا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها
من غيره بل نسبته كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضنا معلولا عما فرضناه علة بغير
ذلك المفروض علة منه وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة الماهية وحقيقته
وان العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد لعدم تعذر دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم
بالذات على تشخص اخر منها لان كل تشخص من العناصر يمكن ان يعرض متقدما على تشخص اخر
ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لابد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر
لانا مكان فرض التقدم والتاخر ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر ولكل منهما
دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر يكافي تشخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون
علة للاخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليل الاول
الثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية وهو مع وبقاء احدهما
مع عدم صاحبه دليل اخر تقريره ان تشخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم تشخص اخر

علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول واحد
موجود بانه لا يجوز ان يكون للمكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة
اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون واجب الوجود لا يتحقق
فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجود الوجود علة لجواز ان يكون وجوده متوقفا على
شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال
الحكماء البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول
الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد المسئلة اي عند
اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون الفعل والقبول بين المنتسبين اللذين
وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان
للقبول فان الفاعل للشئ يجب عند وجوده وجود المفعول والفاعل ولا يجب عند وجوده
وجود المقبول بل يمكن حصوله فيرد عليه انه ان اراد الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع
موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب المفعول منه فكذا نقول ان الفاعل اذا اجتمع
فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل
وحده دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شئ من الصور فالفعل
موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شئ من جهة واحدة لزم امكان الوجوب و
امتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة
القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
اذا كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة

التناهي فيكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف
عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين فيلزم تناهي عدة الالوف بالمزودة ويلزم
تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا اورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو
لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والمقارنة من خواص التناهي ويمكن دفعه بدعوى
المزودة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان او
متفاوتتان وتتكافا في النسبة اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على
معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي وتحققت المعلولية في معروض وجودي و
بالعكس اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى
تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض
عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي
وهذا معنى تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن اثر العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه
اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا
كانت العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما
ادعاه بتمامه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول
عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه ما يثبت وما قيل في اثباته من انه اذا صح ان عدم
العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو
وجودي هف اقول هو مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي
هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن
معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ولكن ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ
الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة

وما بقي ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له
علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر
بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الى اخره وجه اخر لو
ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل لان العلية
والعلية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين
الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احادهما واحد من الاخر
فيكونان متساويين في القدر وجه اللزوم ان كل علة من السلسلة فهو معلول على ما هو
المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات
الى غير النهاية يلزم زيادة العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو
علة من غير عكس كل علة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت
من العلل والمعلولات فهي لا محالة يشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية
لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة
عدة الالوف لان معناه ان يوجد لكل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة
واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد يشتمل على الجملتين احديهما بقدر عدة الوف
واخرى بقدر الزيادة عليها فالاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي فيأتي الترديد
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين
طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناهية
بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي بقدر الزايد على عدة الالوف يقع في الجانب

اجزائها ما يجوز ان يكون علة لها بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه ولعلله وذلك المجموع الاجزاء
التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل
بحسب العلية المتقدمة بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي وكذا يعبر عن ذلك المتناهي
المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة
تتحقق السلسلة عند تحققه ويقع لكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة حتى
يكون علية المجموع الذي قبل ما قبل المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان
قيل ما بعد المعلول المحض لا يقع علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهو
جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض
فلا يوجد السلسلة الا معا او نتر من تلك العلل وكل منها ليس بكاف في تحقق السلسلة بكله
بدون المعلول المحض قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد
الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وهو
انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون
جزءا منها لعدم اولويته بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون للجملة
لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من
الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجاده الى معاون خارج
هو علة القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المعروضة الى علة غير
علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها
بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار
الى علة اخرى وهو كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع الممكنات
تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون نفس السلسلة
او داخله فيها او خارج عنها فمبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة
اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات يحتاج كل منها الى علة

يكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة
التي لابد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة
التامة يعني جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم
استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من
اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل
بالايجاد واما السرير ففاعله ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم
يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياجها
الى ما هو علة لها بوجودها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة
لمعلولها يعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم
يوجد العلة المستقلة التي فرضنا علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر
بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء
معلول لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها
بقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة
انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من

ينطبق على شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة
فلا يكون علية متقدمة عليه بل هما في مرتبة وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة
المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق
على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين
لا بد ان يكون احدهما معلولا مما يلزم على قياس على ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات
على سلسلة العلل وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان
الشيء مؤثرا في نفسه وفي علله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة وكما ان الجملة لا يجب
به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة هذا برهان اخر تقريره
ان جميع تلك الموجودات لسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء
منها فلا شك انه موجود ممكن اما الموجود فلانحصار اجزائه في الموجود معلوم ان المركب
لا يعدم لا يعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان المجموع
موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه و
هو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه
ممكنا شيئا اخر توقف حصول المركب عنه فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد المجموع
بالاستقلال لا بد ان يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك
السلسلة فلا يستقل بدونها واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزء
من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة
في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا
قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية
هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة

فكون

والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء في بين
اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا
في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد
لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء
واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين
آحادها ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان
التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا محال سواء كان فيها ترتب
او لا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق وهذا برهان آخر على استحالة
التسلسل تقريره انا نترك المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب
العلل والعلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الآحاد
التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفيها
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل
جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند وجود
التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة الوصف المعلولية
على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على
معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة
عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب
وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول
لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت اجزاء المعلولات باسرها بحيث لم
يبق فيها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات ولم

وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها
والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها
والجواب عن الاول بمنع الضرورة فان كل جملتين اما متساويان او متفاوتان بالزيادة و
النقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون
شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا
وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية
والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين يجمعون على استحالة
لاتناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما
الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينهما فهم يقولون
بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول
من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود
الذهني ايضا لاستحالة وجود ما في الذهن مفصلة دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في
الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و
الثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من
الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها على حدة واعتبره بازاء واحد من
الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضارها لانها يتراه مفصلة لا دفعة ولا في زمان
متناه حتى يتصور هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم

والعقل

قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المعتبر توقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا امرا في
معروضاتها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحدة منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة
يجب الا يوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم ولو كان
الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة
اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره
ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا بد من وجوب علة واجبة لذاتها مصادرة
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم ينفصل منها هذا هو برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى فيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى
غير النهاية تحصلت هنا لك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول
الذي بعدهما او العلة التي قبله بعدد متناه فيطبق بين الجملة التي فصلت منها آحاد متناهية
والجملة الاخرى التي لم ينفصل منها تلك الآحاد اي يطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء
الاول من الاخرى وكذا تطبيق الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان
يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة
والتامة لا تزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي
بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا
الم انما لزم من المجموع اي مركبا من العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها
حتى يحصل جملة اخرى وتوهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون
المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائها فان مجموع قيام زيد وعمرو

هو كونه مفتقرا ومنشأ الآخر هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد

بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى

من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع

بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما

عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر

عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ان

اردت تاخر المعلول بمعنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر

بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى

آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي والجواب

عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة ترتيبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من

غير عكس فانا اصلا لا نشك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم

فتحرك اليد وبالضرورة هناك معنى تصحيح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا

في محامل

المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا

الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه

وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ثم وسند المنع من وجهان

احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة

للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما

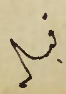
انه يجوز ان يكون شيئان لهما مرتبة كل واحد منهما علة لوجود الآخر او مهية احدهما علة لوجود الآخر

ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة

القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت

بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولا نكون مهية الشيء علة

لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجبة لا بد وان يكون موجودا



التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولاً
لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلية والمعلولية فيهما اي العلة والمعلول اي لا يكون العلة
معلولة لمعلولها بوسط او بغير وسط ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل
فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل له بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء
علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام
وان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية
كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع
فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد
من تحريره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا في المقامين من وراء المنع اذ لا يتصور هنا للتقدم
معنى سوى العلية ولو سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة
قال والاولى ان نقول كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي ذلك الواحد
فيلزم حينئذ افتقار كل واحد الى نفسه وهو محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين
ثم قال والاولى ان نقول ان نسبة المفتقر اليه بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا
ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل
علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان
تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول وفيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
ينشا منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا يكون
نحن بصدد ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور
هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء
مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة ولا يقدح ذلك اذ يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء
وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما لما نحن بصدده فان منشا احد السببين

الى المفتقر

بعینها مع کونه محتاجا الی العلة علة ما لا بعینها فیجوز ان یکون الواحد بالشخص معلولا لعلتین
مستقلتین من غیر ان یحتاج الی کل منهما بعینه لیلزم المحال بل الی مفهوم احدهما لا بعینه الذی
لا ینافی الاجتماع کما هو شان المعلول النوعی والحاصل انه لما جاز ان یکون الاستناد الی علة
معینة ناشیا من اقتضاء العلة المعینة دون احتیاج المعلول الی تلک المعینة جاز ان
یکون الواحد بالشخص معللا بعلتین مستقلتین ولا یکون محتاجا الی شیء منهما بعینه حتی
یلزم من اجتماعهما کونه محتاجا ومستغنیا بالقیاس الی کل واحدة منهما بل یکون محتاجا الی
علة ما وهذا الاحتیاج لا ینافی الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصیة کل منهما
لا عن مفهوم واحد منهما الذی هو اعم منهما فلا یتم الدلیل الاول وایضا قلنا انا نختار فی
الدلیل الثانی شقا رابعا وهو ان یتوقف المعلول علی احدی العلتین لا بعینها فلا یلزم
من المحذورات المذکورة فی الدلیل الثانی فلا یتم هو ایضا واقول ان المعلول الشخصی اذا اجتمع
علیه علتان مستقلتان یتعین کل واحد منهما احتیاج المعلول الی نفسها علی ما تقدم
من ان تعیین العلة من جانبها فیلزم احتیاجه الی کل واحدة منهما بعینها ویلزم ما ذکرنا
ولهذا اذا لم یجتمعا بل توارداعلی سبیل البدل اما ابتداء او علی التعاقب لا یلزم محذورا
لان المتعین بالعلیة علی تقدیر وجود کل واحدة منهما انما هی الموجودة ح دون الذی لم یوجد
بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبیعة النوعیة لا احتیاج لها الی العلة
ولا استغناء عنها ایضا لانهما انما یکونان للموجود الخارجی فان استغناء شیء من العلة
معناه ان یوجد بدونها واحتیاجه الیها ان لا یوجد بدونها فما لا یکون موجودا لا یتصف
بشیء منهما والطبایع لا وجود لها فی الخارج انما الموجود فیه اشخاصها وقول المص
ان الواحد النوعی یکون له علل متعددة لیس معناه ان الطبیعة النوعیة الواحدة یکون
لها علل بل معناه ان افرادها التی هی واحدة بالنوع یکون لها علل متعددة بان یتبع بعضها
بهذه وبعضها بتلک والنسبتان ای العلیة والمعلولیة من ثوانی المعقولات لا شک انهما
من الامور الاعتباریة والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانیة فبحث یعرف بالتامل وفیهما تامل

خامس وبتوسط ج ب د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

ج د معًا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحدها حادي عشر وعن ج د معًا ثاني

عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب وبوجوبنا ان نصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء

واعتبر الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق الواحد صار ما في هذه المراتب لمعًا فانما اعتبر

ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددًا في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية

له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا

الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك

لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الاول و

هذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولًا

لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك بوجهين الاول انه يلزم احتياجه

الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية

الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة

ان لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر فاذا توقف على احديهما فقط كان هي العلة دون الاخرى وان لم

يتوقف على شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين عليه بمعنى

انه يقع في بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى

وح لا يلزم احتياج شيء الى الشيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي

ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استنادها الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج غنيا

عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته

الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة المطلقة بل يجوز ان يحتاج الى علة ما لذاته ويكون الاستناد

الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينه فالحاجة المطلقة من جانب

المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان ما ذكر من احتياج المعلول

الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة انما لعدم احتياج المعلول الى العلة

المنطق العاصمة عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك فيه الصبيان
ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم
يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد
هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا
ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا باطل ضرورة وتقرير
الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل تلك الجهة من تلك الجهات
امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية و
لما كان جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وجهات يختلف بها احوال
العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة
فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا
واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان له دخل في ثبوت الغير
لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل
الغير كما مر فلا دور اقول والحق ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق الطرفين واما الاضافة
بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية
تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه احسن حيث قال اذا فرضنا اول
وليكن ا وصدر عنه شيء وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن الف بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا يتقدم احدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر جاز في
ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده شيء ثان وبتوسط ج ود معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب

مع معلول معين ومع امر اخر عدمي له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل
بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا يتوقف اثبات المط ليس يتوقف قطعا
على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولا باعتبار
لا انا نقول الواجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة
عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط لان جميع ما يباينه مسلوب عنه
بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تحقق مسلوب
ومسلوب عنه يتعددهما فيه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث
هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى يتصف في حد
نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تحقق المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس تعقله
الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر
فلم يصح الاستدلال به على غيره لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقل فانا لما راينا
الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان الطبيعة النارية غير طبيعة الماء فظهر
انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحد العلة اتحد المعلول
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالتعدد
فانا لما راينا نارا ولا برد معه كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار
علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددا بلا تخلف لم يمكن الاستدلال
بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس الا ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين
والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه
ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب عما قضى عمره في

عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر

قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنه فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ويتقدم على المعلول قطعا فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال فانها اضافية لم يقصد بها معنى ها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق ما لا يمكن فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلاهما عين ذات المصدر كما مر انفا ولا ان يكون واحد منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما اي قلنا حا دجا معلولا له ويتم الكلام ثم واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادق معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر يعدها له خصوصية

وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية
او شرط لسخونة الماء المسخن مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز
ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية للعلة الثانية
لحركة المني فحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور بحسبها هناك علة
لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدا الفياض بتقويمه
انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها
الماء معدة مادته لقبول السخونة فيفيض سخونته عليها من المبدا ومع وحدته يتحد المعلول
الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه
اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين. وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات
وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم ان المبدا الاول موجب او
مختار والحق ان الفاعل المختار انما تعدد ارادته وتعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون
كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون
واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد لوجه كان داخلا فيه ومتنازعا
فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته
غير مصدريته لذاك فان كان كل واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا
وان خرجا او خرج احدهما دون الاخر لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن
ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون
الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدر المصدرية حتى يتسلسل
واجيب اولا بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره
فهو اما داخل فيه ويلزم تركيبه او خارج عنه معلول له كما مر انفا وننقل الكلام الى
مصدريتها حتى يلزم التسلسل وكان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر

ع فان وجود المعلول فى زمان وجود العلة الثانية الذى هو اثر العلة الثانية غير الوجود
فى الزمان السابق الذى هو اثر العلة الاولى ولا يتوقف على هذا لا يكون فايدة العلة الثانية
وجود المعلول فى الزمان الثانى بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة
الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة
الثانية يفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون بالزمان الثانى او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية فى ان انعدام علة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجود العلتين فى زمان اخر
لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافى استقلال العلة واما ثانيا فلانا
نقول يجوز ان يكون للمعلول واحد علتان يفيد احدهما اصل الوجود فى ان انعدام لوجد علة
اخرى يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان يكون العلة الاخرى مستقلة
قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باى وجه
كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت
لكن لو قال بدل قوله انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت مدعانا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا
فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد فى
الشرط وان توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد فى
الشرط بخصوصه زال الشرط والا يكون التاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا اخر لوتم لدل على
استحالة ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحد منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فانا نقول وجود
المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينه فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد فى
العلة واما ان يتوقف على احديهما لا بعينه لا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد فى
الشرط وما نحن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعنى يبقى بعد ما هو علة حقيقية فقد
ان عرفت ان شبهة الجهل بما هو علة حقيقية وكذلك ما يتوهم ان الاب من حل فى

على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك
المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم ينعدم هذه العلة
ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى
ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان تقول انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم
ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان تكونا
بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل
الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة الفاعلية ولا بد لكل واحد من الفاعلين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان
توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر
تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهه وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان
المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا
كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ولا يكون
التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه فانا اقول وفيه نظر اما
اولا فانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل في حال انعدام العلة الاولى
وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان
العلة الثانية لا يفيد الوجود واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود بنفس
اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها يفيد وجود المعلول لكن في
الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا

عليته من وجود الشرايط وعدم المانع فاذا زال شئ منها فى وقت زال ما يحتاج اليه وجود
المعلول فى ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا
لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى وجوده وبعد
الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده
فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب
قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز
رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال
يجوز انعدام المعد حال وجود المع وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المع
بعد المعد حتى لو قال بدله قوله وان جاز فى المعد ان وجب فى المعد يعنى وان وجب بقاء
المع بعد المع لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المع بعد وجود المعد
لان العلة تتم بالمعد و تا بيره يجب ... كان حق العبارة ان يقول وان وجب فى المعد لان
العلة تتم بعدمه دون وان جاز كان الواجب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه
ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان
يجامعه والصواب ان المعد سواء كان بعيدا او قريبا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم
لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات ولا شئ من مراتبها لا يجوز
ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا
لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول فى جميع اوقاته
الى علة ما لا الى علة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد
علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجد تراخيهما ثم انعدمت وحدثت الاخرى فى زمان
انعدام الاولى فوجد المعلول بغيره فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما
قام على امتناع اجتماع مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول
لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر اجيب بانه لا استحالة فى ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان

المستقلة لاتى وجد المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود
المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه تاثيره
فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده فاعلا او بعده بزمان فان كان الاول ثبت
ما ادعينا وان كان الثانى فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول فى
بعض اجزائه اولا سبيل الى الثانى لامتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله
ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده
بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان مع
انه يجب مقارنتهما وعكس هذا يعنى ان يكون وجوده مقارنا لوجوده مع وجوب تاخره
عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه في
القديم قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم ... فى الحادث شرط حادث
مقارن للاثر الحادث كتعلق الارادات عندنا والحركات والاوضاع عندهم فلا يتصور فيكون
المتقدم بالذات الفاعل ولا نزاع فيه للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل البديهة
قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع وكذا يجوز بقاء المعلول بعده
اى بعد الفاعل يعنى اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك
بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير العدمية من المادة والصورة والشرط وعدم
المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز فى المعد اما المادة والصورة ولا شبهة فى
ان المعلول لا يبقى بعدهما لان انتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهى واما الفاعل والشرط فلا يبقى
ايضا المعلول بعدهما لان الامكان متحقق فى جميع الازمنة ايضا فيكون للمعلول فى جميع الاوقات
م ايضا ... جميع الازمنة الموجودة فى الحاضر الى نحو معلوم يتحقق فيجاد محتاجا الى المؤثر وما يتوقف

ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم
قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا وللدلائل
تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني
اما منه الوجود او لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا
عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان
يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا
حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا
يراد به الفاعل ويذكر الثاني باوصافها او باسماء اخرى اخر كما يقال لعلة الماهية جزء وركن
ويقال للمادي مادة وطينة ويقال للغائية غرض وغاية فالفاعل مبدأ التأثير وعند
وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض
وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد
في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا والا لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع
ما يتوهم انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من
شرايط التأثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين
فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكر
ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت
من جواز استناد القديم الى المؤثر وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة
ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما بين من انه
يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة الا ان يقال وجود المعلول عند وجود

لان وجود الممكن محتاج الى موثر موجود وان كان مقرونا بشرايط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع
كاشف عن امر وجودى هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود
فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرايط الوجودية ربما لا يعلم الا بلازم عدمى فيعبر عنه
بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمى هو المحتاج اليه ولا يخفى على احد ان ذلك
تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشىء فى وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما
واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعداد لامر من عدم الطارى على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم
يعدم واعترض على حصر العلل فى الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم
للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذى يضع الاديم والداعى الذى
ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة
فى المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
مع انه ليس ما منه الشىء ولا ما لاجله الشىء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل
انما يكون قابلا بالفعل معهما وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو
المستقل بالفاعلية والتاثير فلا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع
ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان الذى ذكرنا
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل منها
يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا يعنى
بعدم الحصر فى الاقسام الا وجود شىء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شىء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال
واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك المذكورات
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشىء بلا واسطة اقول لكن يبقى شىء وهو انه كما يجب

لا يوجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل باختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية
وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فعل الواجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية
التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب الوجود الذهني
واما بحسب الوجود الخارجي فهي معلولة للمعلول لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود قلنا
اعني الغاية علة تمام العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي
ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون
مركبة من عدة امور اليه علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لان العلة التامة
قد يكون هي الفاعل وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في
تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول في التركيب لازم لانا نقول علة
الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة
فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب عليه علة ولا شك
انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى اقول وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل
بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة
جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة
بمنزلة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري
وايضا يلزم انسداد اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تاثيره عليه وعدم المانع مما يتوقف عليه تاثير المؤثر وليس مؤثرا
فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف
عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل مؤثر مشروط في تاثيره
باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع

الاعيان انما هو بمعنى ان فى الاعيان امرا يطابق مجموعهما بقدر ما يحاذيه على ما يقرره من وجود الطبع فى الاعيان

ولكل من الجنس والفصل ايضا وجود فى الاعيان بهذا المعنى واعلم ان هذه الاحكام انما

هو بالتضاد الحقيقى لا المشهورى ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة

ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجئ مفصلا فى بحث الاعراض **الفصل الثالث**

فى العلة والمعلول كل شئ يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر

والامر معلول هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها

ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شئ منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة

بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهى فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان

يق العلة ما يحتاج اليه امر فى وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه

والاول اما ان يكون شئ به بالفعل كالهيئة للسرير وهو الصورة لا يق صورة السيف

تحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا

حصلت تشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب هى تلك الصورة بل فردا

اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لا تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب

ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا

فالصواب فى الجواب ان يق لا نم ان الصورة السيفية تحصل فى الخشب واما ان يكون الشئ

به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام

من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التى يوجد بها

امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان فى قوامها كما انهما علتان

للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركين

اياهما فى علية الوجود والثانى اعنى ما يكون خارجا اما به الشئ كالنجار للسرير وهو الفاعل

والمؤثر واما لاجله الشئ كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعنى

الفاعل والغاية تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة

غاية الخلاف الا بين اثنين منهما وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس
قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولا اعتراض
عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر
فلا يصلح القول بانه لا تضاد بين الاجناس اما اولا فلان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل
هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فانهما الشرية عدم الخيرية
وثانيها بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق
عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات وشرورا وفضائل
اورذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان نقول
الكل من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع بين التضاد لانه واحد
فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول
الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج
فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل لا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان
بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة في الاعيان لان التضاد انما هو بين
الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول
وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كما هو بين الجنس والفصل
فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل الامور العدمية اعني ما يكون العدم
جزء المفهوم كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان
التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في

القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرايط اخرى لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط

في تناقض الشخصيات يكون تسعًا وفي المحصورات عشرا ونظيره للا عتبار اعتبارهم في الا

فيه شرايط الى سبعة بحسب الكمية والكيفية على حدتهما ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات

واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة ثم زعم بعضهم ان المعدولة

لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد او جاهل او ساكن

او ساكت او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة

ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق

ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي

او عدمي وسواء كان مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة

او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية لا صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل

الموجبة المحصلة صدقا فقط لانه يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد

في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبات انما يصدقان عند وجود

الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فصدق مقابلاهما بالضرورة وهما

السالبتان مثال الموجبة زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد

ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه

كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف

بالضدين ولا بامر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما

من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط

باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار و

البارد او بسلب الطرفين كما في لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحال متوسطة بين

العدالة والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلا يريدوا سلب الطرفين اثبات

ما هو متوسط بين الثقل والخفة ولا يعقل الواسطة ان لان الاضداد وان تكثرت لا مقصود

ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناها فاي حاجة في
ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيين في النقيض قلت
الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يكونان متحدين من جميع الوجوه ولا يغاير
الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما
متناقضان ونغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر نظن انهما متناقضان
ونغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل واشتراط الوحدات الثمان تفصيل
لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا في السلب والايجاب لئلا نغفل
عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بينهما التغاير بين القضيتين ويظهر بهذا ان رد الوحدات
الثمان الى الثلث اعني وحدة المحمول والموضوع والزمان والى اثنين اعني الوحدتين
الاولين او الواحد اعني النسبة كما نقل بعضهم رد بهذا التفصيل الى الاجمال
تفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي
سلب جزئي ورفع الايجاب سلب كلي وعلمت ايضا انه قد نغلط ونظن ان قولنا كل انسان
حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان ولا تفاوت بينهما الا بالسلب و
الايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن
الخطاء في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في نقيض فغرضهم
منه التحصيل مفهومات القضايا باعتبار تقايضها او لوازمها المساوية حتى يكون
عندهم في التناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة
والمطالب العلمية هذا وان قولي في الموجهات شرطا عاشرا لم يرد به ان المطلقات الشخصية
او المحصورة تتناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض فيهما اذا كانت شخصية الشرايط الثمان
واذا كانت محصورة الشرايط التسع كما توهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن
تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض

التنا

وليس بابيض بكر والزنجي اسود كله وبعضه ليس باسود والخمر مسكر بالفعل وليس بمسكر بالقوة

ويصدقان او يكذبان معًا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرايط الثمان انما هو في القضايا الشخصية

واما القضايا المحصورة فبشرايط تسع وفي بعض النسخ بشرط تاسع هو الاختلاف في الكم بان

يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان قضيتي الكلية ضد قضيتي الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز

مع تحقق الشرايط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان

بانسان والجزئيتان تصادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان وفي

الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا

وكذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق

التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط

التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب

ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف

بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع الشرايط التسع

المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة

يتناقضان بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة

المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان والسر في ذلك ان نقيض

القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة

والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات

لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا ورفع العكس ورفع

الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ

النقيض ولان رفع الضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما

لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على وجه كان

لا يكفينا فان قلنا فما كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان

القضية رفع نلك

وانتاج الاقيسه لاجرم خصص نظرهم التناقض بين القضايا وبنوا في تعريفهم
اياه على ذلك ولذلك تعريفهم التناقض بالمفهومين المانعين لذاتهما اجتماعا و
ارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان اذا
لم يعتبر صدقه على شي وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما
على ذات واحده في زمان واحد من جهة واحده ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في
مباحث عدول قضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المانعان
لذاتهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا
وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين
لذاتهما وادعي ان التنافي اما في التحقيق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم
بانه اذا التفت احدهما الى الاولى كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه
كان الانسان واللانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وهذا المعنى
فيلزم في كل شي نفيه او رفعه عن شي لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب
سواء كان بين المفردات او بين القضايا التناقض وظاهر انه لا حاجة في تفسير معنى لفظ
الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى حزيننا وي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا
بشرايط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على الشرط فان كل مفهوم
دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا من غير اشتراط ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف
التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الكل
والجزء ووحدة القوة والفعل لجواز صدق النقيضين او كذبهما عند اختلافهما
في شي منها كما يقال زيد قايم عمرو وليس بقايم او زيد كاتب ليس بكاتب او زيد ضاحل
نهارا ليس ضاحلا ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او
الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو

للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رفعه منافيا لعروضه لا يقال ان الرافع
بلا وسط يكون اقوى من الرافع بوسط لاقترانه في التاثير الى عدمه لانا
نقول النار القوية تسخن بالوسط تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة بالمباشرة
فلو لم يكن الحال هناك لذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها
فيه الثالث بدل قوله واشد فيه السلب وجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف
وهي غاية في امتناع اجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف التنافي الذاتي بان يكون
احدهما صريح سلب اخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والسالب انما
هو في التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان امتناع اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب في زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان
اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد
الانواع في التشكك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصناف من الحركة
والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور
بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا
سواء كان بين المفردين او بين القضايا يسمى التناقض وما وقع في كتب المنطق
من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث تقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى
اعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردين
واختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجميع ثم اعتذر بان المراد
هو التناقض بين القضيتين لان الكلام في احكامها وانما خصص بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة متعلقة عن جميع الجزئيات
لان عموم مباحثهم وانما بحثها ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم
ولا لم يتعلق لهم بالتناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف
على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم

حكم بالمنافات بلا توقف ولذلك المنافاة ما هو مستلزم دفعه انما هي لاشتماله على رفعه
اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع
لا بالذات ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما اخر منتفيا لرفع المفهوم الاول فيما لم يشعر
لاستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام
لرفع المفهوم الاول بحيث في ملاحظته فيشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي
فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا
ان هذا خير وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارج عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد
انه شر ونظيره ما ذكرنا ان المنافاة لذاته انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافات
فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا
لا ينافيه اثبات شر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ يصدقان
على ذات واحدة بل لا ينافيه ايضا الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه
وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي سلبه ولما انحصر منافي ايجابه
في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا
لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة بين الجانبين لا يقتضي الا ان
ايجاب الخير ينافيه سلب الخير واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا يرى
ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولو سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم
ان يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافات
اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه
خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر فالرافع للامر
الذاتي اقوى مغايرة للرافع للامر العارضي ورد ذلك بان الغرض ان كان لا ذاتيا كان للامر انفع

الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض وما صدقه على تلك الاقسام فلا
وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل قوله وفيه نظر لان مقصود السايل ان التضايف لكونه ذاتيا
للتقابل بصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه نفسها يستلزم
صدق التضايف بالقوة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسام
غايته ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يتق في شرح هذا المقام
اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني
يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك يندرج تحت اقسامه
اى التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف
فمفهوم التقابل من حيث هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض
لحصته من التضايف اخص لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اى مقوليته
التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك وبناء على ما اشتهر من ان المشكك لا
يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يتوقف ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية
او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه
بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انا قد نتعقل ماهية المتضايفين وان
لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل
وظني ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلين كالسواد والبياض مثلا
ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذات
واشدها فيه السلب يعني ان تقابل الايجاب والسلب اشد في مفهوم التقابل
ما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما
رفعه لانه عدا لها اجتماع مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه
انما هو لذاتيهما ولذلك اذا لاحظها العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا

لعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلنا . انفا من قوله فلنسلم هذه المقالة فها ذا
اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور
العقلية لا بها بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض ولما كان هناك مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل لانه يصدق عليه وعلى غيره
من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب
بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنسي اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم
التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم
التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث
هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس لحصة اخص وبالجملة قد
يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان ايضا اخص وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص
منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث
هو هو تحت اخر وعدم اندراجه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهوم
مندرج تحت الجنس وانه لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما يصدق عليه
الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم بحسب الاخر وهكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمتضايفين فان مفهوم
المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو يندرج تحت المتضايف
وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر عرضيا للمندرج فيه
عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا ومن
المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان المتضايف
ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه يلزم صدق التضايف الا على عارض

ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في
المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الزوج واللازوج حلول في محل فلا تقابل
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في
تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على
نسبة وعليه يبنى قول المص وهو راجع الى القول المحصل والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران
عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا
واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فنقل مفهومي البياض واللابياض
اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل الايجاب
والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل بغير الاقسام الاربعة وبما نقلنا
عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هنا يضمحل هذا الاشكال بالكلية فان قلت
على ما نقلت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل
انسان حيوان مع السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب لان الحكم
في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ
من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما
ورفعا للمقابل الاخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك
سلبا جزئيا لا سلبا كليا اما السلب الكلي فهو رفع الايجاب الجزئي فلا يكون رفعا للايجاب
الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لانه ليس احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل
احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على
ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول ليظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكليتين لاجل
المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض

باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا
كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان
بانسان كما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض
بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة الزوجي ويسمى هذه المقابلة تضادا اذ كان
المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور
انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا نعتبر موضوع القضية
موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض
في محلها والصور في موادها وما هو اعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ
في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الصدق وهذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل الايجاب و
السلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
بغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى سواء كان لا وجوده في نفسه ولا وجوده لغيره فيما ذكرنا
ظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس
سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق جزئية وهما في المعنى قضيتان
بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها
سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة
بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس
ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا
اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر نسبته الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن
لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة
فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذين على هذا الوجه متباعدان في نفسهما غاية التباعد

انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم
العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه كذا والكذا فاخص من مطلق انتفائه
والاحكام الخاصة بالخاص لا يستلزم طبيعة العام واما ثانيا فلان قوله وان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل
اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية
تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية
البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما ثانيا بان عدم اللازم تقابل
وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان
عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود
الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا
الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا
لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى
هذا لا يصح قول المص وهما اي المتضادان وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف
المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال فيه ولذلك صرحوا
بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على
ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد
بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه
لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يرد
نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما

في الحقيقي والمشهوري وتقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم و
الملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى و
اجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم
المضاف لاجتماعهما في كل موجود متغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر
عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر نفسه ولا اعتبار بحرف السلب
فالتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول وفيه نظر
اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز
ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما
انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما
اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان
كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني
البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان
عدم الحول قد اشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون
احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود لما اضيف اليه
العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه
غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه
قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمان فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب
في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب
الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان

والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المتماثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي
وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان
واحد الا انه قيد به على سبيل المجاز اذ اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا
في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما
عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان
اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهورية كالكوسجية
فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر
قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر نسبتهما
الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز
عن المتقابلين تقابل الايجاب والسلب باعتبار النسبة الى المحل القابل بهذا المعنى
قوله وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصيتها والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس
الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
في الغاية دون السواد والحمرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان
بالمتباعدين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم بما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة
اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله

والمتبيكم العقل بالاثنين عليها واذا انضم اليها واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا
فالوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحد وعشرة واحدة فان كلما له وجود
ذهنا او خارجا فله وحدة ولولا الاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل
الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور الاعتبارية وقد يعرض
لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتخصص اى تميز كل منهما
عن الاخرى بالمشهوري اى بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك
وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجي ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال
الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مشهوريا غاية الامر يعرض لها اضافة الى معروضها
لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها
مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا اللين ما يقتضي منه العجب وكذا المقابل يعني الكثرة
ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبار
والى مقابلها باعتبار ثالث اى الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها اولا
باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي
انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت
بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل لكل صفة
مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اى الكثرة يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها
كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض لها اى للمقابل للوحدة ما يستحيل
عروضه لها اى للوحدة واراد بهما معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة
اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول
ماخوذا مع اعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو
ما قبله في الحقيقي والمشهوري وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان اذا كانا شاركين
في تمام الماهية فهما متماثلان والا فهما متخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابل

باحدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسه فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سبق
من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد كما يقبل الانقسام
والوحدة لا يقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدء
للعدد المتقوم بها لا غير لان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الست متقومة
بالوحدة ست مرات لا باثنين وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه
فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها متقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا
مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي تقوم حقيقة الست به هي
الوحدات فما ذكر اعتراف بالمطلوب لانه تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد
فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول المفهوم بالوحدات راجح باعتبارها لازم
على كل حال وايضا يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا
اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من الاعداد داخلا في حقيقتها ولذا اضيف اليها
مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد
فان الاثنين اذا اضيف اليه واحد يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف
اليه واحد يحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه واحد يحصل نوع اخر
والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر فتخالف الحقائق
هي انواع العدد ولاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي
هي امر اعتباري لما مر من الضابطة يحكم به اي بذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد

العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما يحكم به
اي بحسبه ذلك النوع من العدد م

والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة
وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد قد يقال اي اتحاد الاثنين بان يكون هناك
شيئان فيصيران شيئا واحدا بطريق الانضمام كما اذا اجتمع الماءان في اناء او الاجتماعية كما اذا
امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد ككون الماء والهواء صارا بالغليان هواء
واحدا او الاستحالة كتلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا جايز بل واقع واما اتحاد
الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر كان يكون هناك
زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا وبالعكس فذلك ممتنع بوجهين الاول انهما بعد الاتحاد
اذا كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناؤهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
اعترض بانا لا نم انه لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء
واحد للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود
هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول
انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل
هما قد اتحدا ذاتا ووجودا الوجه الثاني بوجه اخص انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا
بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا الا ان الفرض
ان كل واحد متشخص امتياز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك
التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما به التشخص وهو زوال الشخص بزوال التشخص فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر
في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من
التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص

مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام بنحو مطلق فهو نقطة ان كان
ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى
وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات وجسم شخصى ان لم يقبل بالذات وهذا
بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما على تقدير ان بسيط لم
ينقسم الى اجسام مختلفة بالحقايق او مركب ان انقسم اليها و في جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر
لان الكلام في معروض الوحدة الذى لا يكون معروض الكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات
كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك
على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفى
الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكذلك
اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من
الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد واشد مما دونه والهوهو
لفظ مركب جعل اسما [illegible] وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد واشد مما دونه
فهو معرف باللام والمراد به الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض
افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية
على ما سبق قيل معناه اى هو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة فى الانقسام
الى الاقسام المذكورة كما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك هو هو بجميع اقسام الوحدة
متحقق فى اقسام هو هو لكن ينبغى ان يعتبر فى هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية
فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى
الذى ذكر يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام
للوحدة وكذا كل مفهوم اخر ينقسم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم
هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض بخصوص هو هو يكون قبيل الجدى
وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج فى هو هو غير ملايم

الى كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ وما توهم من ان الانسان لا يليق ان عارض
الكاتب الضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشئ لان العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة
على ما هو محمول على الشئ خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز
فى اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد
بالموضوع قسما وهنا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول
وان قومت اى كانت لجهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الفرس والانسان من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت
نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضا هما لكن معروض الكثرة لا يتصور الا
يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض
الوحدة الذى لا يكون معروضا للكثرة لموضوع مجرد عدم الانقسام لا يجزى الا ما يكون مفهوم
سوى عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة هى شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان
مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثيرة من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم قيل الواحد
بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية
اى موضوع هو مجرد عدم الانقسام اقول وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو
الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه
كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام فقول
مطلقا اى وحده معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يتبع وحدة نقطة او المفارق او غيره للنقطة الا
نقطة شخصية معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يتبع وحدة نقطة ان كان له مفهوم زائد دون وضع
هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب اذ يتبع والا فنقطة ان كانت ذا وضع اى لم يكن موضوع

والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثيرة بذاتهما واحد من جهة انهما ابيض فالابيض
هي جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب و
الضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى
المذكور اعني الخارج المحمول لما كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد
هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات
فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لموضوعات
على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم
اعني ما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول
والثاني واحدا بالموضوع واما تعيين بعضها بالمحمولية وبعضها بالموضوعية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر
محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب
والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام لما اشتهر منهم من قسمة الواحد بالعرض الى
الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع
واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه
عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن
حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان
وفي الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب كانت هناك سود او بيض
او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
ولم يتعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم يعاندا في كون هناك حتى قال

التضاد اما انهما متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون
احدهما علة للاخر ومكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة
واحدا وكثيرا ايضا واما بالتضايف فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا
متكافئين لا يتقدم احدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها متقومة للكثرة
يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان
الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما
يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع
تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يتوهم من ان الضد لا
يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما
تقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد و
البياض مع انهما يقومانها ثم عروضهما اى عروض الوحدة والكثرة قد يكون
واحد فله اى لعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
واحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اى لم يكن ذاتية
لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اى لم يكن خارجا محمولا عليها وذلك بان يكون
خارجا غير محمول عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن نسبة الملك الى المدينة
من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا
عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة
عرضية لا ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض
لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما
هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة
وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة كما في وحدة القطن

ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه
بالاخرى قلنا نعم فلان السفينة في حد ذاتها قد يكون موصوفة بالحركة وقد يكون موصوفة
حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فنسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون
ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات
لان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعبر فيه الوحدتين واما الانقسام
فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة يكون للشيء بحيث ينقسم تعريف
رسمي لها لا تحديد بحد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور واحداتها فالوحدة مقومة للكثرة
ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما
قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران
عقليان واما بحسب الذهن فتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد انه معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير
مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدة المسلم لكنه
لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك
الا ترى انهم يعني المخالفين اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمعا مع الموضوع كالفرس
واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين واقول ان المعنى امتناع الاجتماع للمتقابلين
ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ
في المقالة السابعة من الفن الثاني لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء
مع مقومه ان يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين
معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان ونحوهما اشتقاقا في
زمان ثم ما قوله والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل الذات تقابل

الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا جميع المياه المتعددة في اناء واحد

اعداما للمياه وايجادا للماء فالضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر فان قيل المياه اذا كانت في

اوان فهناك صورة جسمية معروضة للكثرة وكل واحد منها امر مستقل في حد ذاته فاذا اجتمعت

في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها

كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في

محل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود

في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة

الطارية هي الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي

قد زال قلنا هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على بقائهما ومنع

المص على ما سيجي انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة و

الكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الا يجوز

ان يكون موضوعهما الهيولى المادة الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة

وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحاد محلهما لانا نقول الهيولى ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة ضرورة

ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض

وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريق وصف الشيء بما هو وصف لما يجاوره كما

يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل

فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى لانا نقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي

فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض

ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر لا يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر

له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما ان السفينة في حد ذاتها

موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات

الموصوف كما في الاربعة في حد ذاتها زوج فنقول الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة

ان

وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدالة والجور لزيد وبالنوع كالبطيء والمرائية
للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر عام كالجزئية والشيئية للشيء ويلزم ان يكون
مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير متقابلة
لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد
بالشخص جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما له على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة
لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من الخارج فالحاصل انه يجب ان يكون
الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هنا فرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصي مح كالمفروض وليس هذا الا مثل كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض مح بالوصفية
اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول لكل موجود له
وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن
للعقل ان يفرض كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا
ويمكن ان نفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم
ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزد ابهما فان زوال
الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز
واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه
وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها
قد زالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من
المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما والا لكان [illegible]

اعنى الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضان لمعروضيهما هنالك اى فى العقل والالة فالعقل

اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم

فى الة واذا اجتمع اليه كان الامر بالعكس وانكانه هذان الادراكان للعقل بنفسه او بتوسط الة

نظرا لانه قد يرتسم فى النفس صور كلية كثيرة متباينة كلا منها من جزئيات كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة

فى الالة معروضة لكثرة وكذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايضا

فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم فى النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم فى الخيال

وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثرة يعنى انها

ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس منشاها الا

الوحدات المجتمعة وفى كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهنى

على ما سبق وهما يعرضان للموجودات فى الخارج ويقابلها الاضافة والعلية والمعلولية فان الوحدة

علة مقومة لكثرة والكثرة علة متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال الكثرة لان الوحدة

بنفسها اذا اضيفت اليها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلها والعلية والمعلولية

متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعنى الوحدة والكثرة

متضايفان بالعرض لا التقابل جوهرى بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجوه

احدها ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك

لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ

واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة

باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب فالوحدة العارضة للمجموع من

حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة لكثرة و

حصل شئ اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع وايضا لان موضوع الكثرة هو

ذلك الزايل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع

الوحدة اقول الجواب التفصيلى لو تم هذا الدليل لدل على انه لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة



كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص منهما لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله و الصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا اصبوا ماء الجرة وجعلوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظة في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية وهذا الدليل يدل بعينه على ان الواحد ليس عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وبسائر ذلك ما يدل و ان الوحدة الوجود فان كل ما هو باعتبار واحد يكون موجودا باعتبار و كل ما هو موجود باعتبار ذلك واحد ولا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة و الكثرة عند الخيال من الوحدة قيل اذا اخذت الوحدة والكثرة من حيث انهما امران كليان في الكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكهما واذا اخذت الكثرة من حيث هي حاصلة في الوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة حسمانية تسمى خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له والجواب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهود لكنها مدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالالاتها اي ترتسم صورها في الالاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسم في الخيال او في غيره معروض للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الالاتها وان المرتسم في الالاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالاتها من معروض الوحدة لكن لما كان الخاص

الحس منه

الامتياز بالذاتيات فلا يحتاج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فايدة تقييد الكلي بالعقلي

والتميز مغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك

ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد

التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في المتضايفين وقد يوجد في بعض النسخ

قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره

متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموم من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في المتشخص اذا

لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي

يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته

مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركته

في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز والصواب

ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص مغاير للوحدة

فان مفهوم الانسان اذا اعتبر من حيث هو مقيد غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه

يعني اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه يعني اذا اعتبر من

حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة

بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة مغايرة للوجود لصدقه اي صدق

الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ واعتبر

من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية

نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي

بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم او بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل

الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بسيط والمحو بالكلية حكم بمقتضى

عقله لا يخالطه ولا يناظره وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد

لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي

على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وكذا الى ما لا نهاية
له اجمع لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما
لا نهاية فلا حاجة ح في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبنى
على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق
في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة
هنالك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الاحوال والتشخصات على السواء فان فرض على
وجوه الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعل ولو
سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول
المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا
لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما المهية نفسها او ما يلزمها فلزم الانحصار وقالوا
ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة التي تتعلق بها ولا
يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي
ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على
شخص واحد وينحصر ح في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العامين ان
يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان
يكون ما ينضم الى الكلي فيفيده الجزئية جزئيا وله الاحر مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه يجعله جزئيا
وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئي له
مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك
والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية وينضم اليها
فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص ممير
عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات لا يمنع

الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل وكان له تشخص لما فيه لما مر من ان الموجود ذهنيا او خارجيا
يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث
هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ونحن استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق
ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات
في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما مبدأ التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند
الى المادة المتشخصة بالاعراض الخارجية الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد تكون متشخصة بنفسها
متنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا
وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص
الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن المتشخص لان نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السوية ولا حالا فيه لان الحال في المتشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا ولكونه علة
لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع
ويكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان
كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيه
فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص ومحلا له لجواز ان يكون حالا في
محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة الماهية بتلك
بسبب مواد اخر فيلزم التسلسل ولو كان كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد
ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض يلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير
النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة
معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل غير ممتنع وقال صاحب المحاكمات هذا الجواب لا يجدي لانهم
لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة

معدوماً في الخارج عدماً على ما ادعيناه من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي
كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان
يكون التشخص عدمياً لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص
فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم
تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون مخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس
ان التشخص لو كان عدميا لكان عدماً لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما
يجري مجرى ذلك فان كان عدماً للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة
لما لا ينفك عدمه من عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق
لان التقييد انه عدم الامر لا ينفك عنه عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين
عدم الانفكاك وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التشخص فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا معينا وفيه دفع النقيضين واما ان يتحقق
التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين
والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدماً ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص
والذي جعلته عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم
الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تماير افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص
وان اريد به التشخص فنختار انه ليس عدماً للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل
لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الكون الشئ مطلقا لا
لا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان هناك
مظلة سؤال وهو انه يتوهم لو كان للمهية تشخص لكان تشخصها متشخصا لان الشئ ما لم يتشخص لا
يشخص شيئاً آخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يتوهم لو كان للمهية تشخص لكان
له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من
تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من

الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة
لا يتعين شئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا
يتمايزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة فلا يتعين شئ منها الا بتشخص
ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان
فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد
اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية
الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون
موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخص من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها
التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها
لما سبق من ان المهية من حيث هى لا تقتضى الوحدة والكثرة وانما تتكثر مما ينضاف اليها
من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمجرد اعتبار العقل الثالث لو كان
التشخص عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة
ان ما لا هوية له لا يصلح سببا لتميز شئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى
الطبيعة وتعينها وتكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق
لا التشخص ولو سلم فالموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها
بتلك الصفات وامتيازها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن
ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص
او التشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير
يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث
فلان حكم المثلين واحد والجواب الا نم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون

له تشخص وانما يلزم لو كان له مهية كلية يشاركه فيها شئ اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته

لا بامر زايد على ذاته ويشاركه بساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي

بالنسبة اليها وما يقال كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج

فمم

ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له مهية نوعية يعرضها

التشخص بل تشخصه عين ذاته وما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج توقف

عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وعلى تميزها فان كان

تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب انه عرض لا يتوقف على تميزه

سابق ليلزم المحذور والحاصل ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة

بما عرض لها من التشخص وذلك كتخصص الانواع من الجنس يتمايز بالفصول ولا يتوقف

اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض

بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصل وحصص

الانواع من الجنس فان التماير هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض

انما هو بالذات لا بالزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات

لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف القايل

بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء

الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض

التشخص فقط ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد مجموع المركب منهما فلا نم انه موجود

فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم ان مجموع معروضه موجود ان بل الموجود عنده

هو المعروض وحده وقد يقرر صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده

وهو مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس هو نفس مفهوم الانسان وحده قطعا

ولا لصدق على عمرو وانه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شئ

اخر نسميه التشخص فذلك الشئ الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال انه نسبة المسير

لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان لجنس او شيء من اجزائه دخل
في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في المهية
مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية و
نوع تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك النوع كان
جنسا للمهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس
واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا انسبنا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان
اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه
بان هذا الكلام عاما يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ ليس كونها
مشتركة بين لما اضيف في اليه البتة بالجنسية وغيره واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب
له لا بد ان يكون مساويا له لا نه ذاتي له مميز عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا
ولا من وجه والا لم يميزه على الجميع ولا اخص مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول
البعيدة فانها يكون اعم مطلقا فما هي فصول بعيدة له ولا مجوز في ذلك لانها مميزة
له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل
التميز عن جميع المشاركات والفصل البعيد للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل
قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما قال الفصل للمهية باعتبار انه
فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور سابقا على ما نقلناه من شرحه
للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي
نفس تصورها مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها لحملها على كثيرين والشخص
منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في الشخص من زائد على المهية وهو التشخص و
هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان
له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا في الخارج لكان

مبحث جنس الفصل

ولا يجنس المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لمهية [illegible]
اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من (بعض)
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس (العالي)
يسمى عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا (متوسطا)
واما الفصل على راى المص فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن
قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص
من الجنس ما هو مفرد وهو الجنس الذي لا جنس فوقه ولا تحته وسنرى ما هو غير مفرد وبما
ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون
الاعلى جزء من مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهوم (العام)
كالموجود مثلا اعم منها وليس اعلى من الفصل المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى [illegible] (اقرب)
الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل (من)
جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة
الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما (الفصل)
المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه مردود بما قد مر جوابه من ان (جنس)
الفصل لا معنى له وحققه في موضعه وسيشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع
التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما
هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان بان الجنس
ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع
تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء فان الجنس للشيء لا يكون
فصلا له بل بالاضافة الى شيئين كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى (الفصل)
بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع (والا)

الجزء المذكور بعينها وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون ههنا لتمام مشتركات غير متناهية يكون
كل منهما اعم مطلقا من الافراد لايقال اذا بنى الدليل على هذه القاعدة يلزم التسلسل ولاحاجة الى تخصيص
الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة
لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام
في الماهيات الحقيقية الموجودة في الخارج فانا نقول هذا انما يتم لو كان الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي
وليس كذلك كما عرفت وطريق اخر احضر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان
تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على
امتناع تركب المهية من امرين متساويين فيميزه المهية عن مشاركها في ذلك الاعم
فيكون فصلا لكونه مميز المهية عن المشاركات لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من مشاركة
كون جزء المهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموم لعروض لنوع اخر مباين
لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب بيانهما
لما مر انفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون
طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان
مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا
فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم
الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد بين معناه ان مفهوم
الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس يعرض له الكلية
بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض
وهو مفهوم الكلي العارض والمعروض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو
في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية
بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات فالحكم على هذا التفسير

جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول لما ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر متباين

لها هو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص فلما لا يصلح للتمييز عما

يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين

متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما

اذا لم يختص فلانه حينئذ لا يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع اخر مباين لها

اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص تمام المشترك يكون فصلا

له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية

ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد

وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية

وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للماهية تمام مشترك بين

النوع والماهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات

غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهية المعقولة بالكنه او

التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو

تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية

فيشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر و

يكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين وتماما من كل واحد

من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون

لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء

على تلك القاعدة بان هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين

الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك من تلك الانواع

الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ههنا

تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور

كان منها فصل محصل فتحصل كل منهما نوعاً على حدة سواء كان الفصل واحداً فلا يكون تلك
الميهة نوعاً واحداً وميهة واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باقٍ بحاله لان حاصل
هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل
ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد
به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الاخر فان تقوم
النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاخر بهذا المعنى بل تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال
ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام
من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معاً
لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دوراً معية وهو غير باطل على ما قيل من ان الحيوان والناطق
في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق
مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما التقرير الاول فيرد عليه منع
وهو انا لا نم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما معاً
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا نمنع قوله لو كان لهما جنسان في مرتبة واحدة
لكان لهما فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انهما
يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان ولا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع
جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء المهية لا يكون
كليهما فصولا حيث بينا انه لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس
او فصول على سبيل منع الخلو ثبت ان كل من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه
اجناسا وبعضها فصولا فلا يتركب عقلي الا منهما معاً وليعلم انه ما اسلفناه في بيان
ان الجزء المحمول اما جنس وفصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب
اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا لم يتقيد بما هو من جنسه على ما نقلناه
من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود

قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا
بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلافه لك بل كل منهما يتحصل بالفصل
والجنس الاخر فعلى تحصيل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم
ان ارادوا بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع التوقف النوع
على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصيل تحقق حقيقة النوع بتركيبه فاللازم مما ذكره انه يتوقف
كل من الجنسين في تحصيله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ ح توقف تحقق
المهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين والفصل ولا محذور فيه وتوضيح
ما ذكره لم يلتئم ماهيته من ثلثة اجزاء او باحدهما مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث
وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة بينها بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا
يتحقق بدون الجنس الا يتحقق النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصيله
قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا
بدون الجنس الاخر وذلك بان الجنس انما يتحصل بما هو من حيث انه متحصل بما حصله الفصل
نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن التحصيل له هو ذلك والمحصل الذي هو
فرضا يدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها و
التقدير بخلافه و ح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هنا
يشاركهما في تحصله ولما كان منهما مبهما لم يتمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر
الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما على نا قصر بتحصيل الاخر
فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتبار لكنه يتجه انه بعد ذلك التقرير
انما يتم اذا كان الجنسان متباينين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون
اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له
فلا يلزم الدور فالاولى ان يقتصر على ان المهية الواحدة لو كانت لها جنسان في مرتبة واحدة

فلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصل نوعًا والحساس لا يميز الانسان كذلك
فلا يحصله انما يميز عن جميع المشاركات ويحصل الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه
فهو واحد ولو تعدد فالواحد منهما ان تحصل بانفراده الجنس فقد صار به نوعًا
وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان تحصل بهما
معًا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب المهية من امرين
متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس تحصل بهما معًا لا بواحد منهما منفردًا قوله
كان فصلا واحدًا لا متعددًا قلنا ممنوع اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل
الجنس بانفراده لانه تفسير الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما
لانا نقول ح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز
لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما تاما وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل
لان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما محصله
فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب من اثارها كالنطق لفصل الانسان
ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معًا عن فصل الحيوان
هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة
واحدة لمهية ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها
اي لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون احدهما
جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضيا للنوع فيكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام
الذاتي المشترك فلم يكن جنسا للمهية بالقياس اليهما او متساويات او يلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما هو الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك

الذي هو

فانهما خارجان عن مفهوم متقاربان له لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ
فى الشفاء قد ذكرنا انه مبنى على امتناع مثل تلك المهية ثم ذلك التميز الذاتى حاصل فى كل واحد
من تلك الامور المتساوية تغاير يميز المهية عن ما عداها سوا وقلنا ان تلك المهية
بنفسها متمايزة ايضا عما عداها اولا ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها
غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر
وقلنا انها لا يمتاز بنفسها اصلا بل الامتياز باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية
مميزا للمهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتى فى الجنس
والفصل بل انحصار الكليات فى خمس وفساده ظاهر الظهور بين انه يخفى ويتوهم المهية اذا تركبت
من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من
الاخر فظاهر واما اذا كانا متساويا فلان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما
فى طبيعته لانه صادق على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة
انهما لا يشتركان فى ذاتى اخر ولا خفاء فى انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة
الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والمهية
المركبة مخالفة لذلك الجزء فى طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتى للمهية غير صادق عليه فهو مميز
ذاتى لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر مميز
المهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان فى
عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالمهية رد بان وصف الذاتية
امر اعتبارى فلا يكون الماخوذ منه فصلا للمهية الموجودة وايضا مشاركة المهية المركبة
احد جزئيها فى طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته
نوعا والشئ لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اى قريب سواء كان المقصود الفصل
البعيد وان ميز المهية التى هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميز عن تمام مشاركاتها ولا يحصل نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق

مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل هنا
وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركيب الماهية من امرين متساويين
فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في امر ذاتي فلا
يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها من الغير وان كانت مشاركة
في امر وجودي وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا
يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل
بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او
يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل
اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان
فان المنطقيين كانوا يستعملون فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا
او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقررها
ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء
منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة واحد من الامرين اما التميز
فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور تميز عن المشاركات في الذاتيات
نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان
اجزاءها ايضا ممتازة بذاتها عما يشاركها في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر
عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما انما يكونان
على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام منها وذلك مفقود فيما تركب
من امور متساوية ولما انتفت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المساوية
لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن اذا ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة
اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل

فانهما

ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان
عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها
من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنس من الاجناس العالية فالجوهر مثلا
لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني
والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالذات لان الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول
لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وانه مح
وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من اجزائه او كم وننسق الكلام
ثم ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل
ولا قالوا به وانما الذى يدعون انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز
انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحت تلك
الاجناس كيف بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم عليه
على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يكون بان
الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يحمل على الجزء اما ان يصدق
عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا
لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني
فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء نفسه فانما يلزم ان لو كان
ذاتيا له وهو مم فان الصدق من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام
وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه
كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس
لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس ضرورة ان اجناس الماهيات انواع غير صادقة
على فصولها صدق العرض العام هذا اقول ولو تم هذا الدليل لدل ايضا على امتناع تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان

قد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز
ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه
فى الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه لا يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمهما ولزمهم على
ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى من امرين متساويين ولا يكون
واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التى
بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هذا كلامه ونحن نقول
اما التوجيه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن المشاركات
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات
فى الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم
يعنى من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالى لا يجوز ان يكون لم فصل مقوم
وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان
قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ تبعهم فى الشفاء والمتاخرين لما راوا ضعف دليلهم على ما سيظهر رجعوا عن
هذا الاصل والفرع ايضا الا ما ساعدهم عليه دليل غير مبنى على هذا الاصل واما قوله غير
مطابق للوجود يعنى لقيام الادلة على ان ليس فى الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخول له
فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس
احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر
ويلزم الدور ورده بانا لا نم وجوب الاحتياج فى الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا
تمايز بينهما فى الوجود الخارجى وانما يجب ذلك فى الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود
الخارجى ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا
جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوى فى الصدق
التساوى فى الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج فى احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح

اما ان يدل على المهية اولا فان دل على المهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على المهية
بل يكون اخص منه فتميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء
بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر فيه ايضا انه ليس من الفصول
المقومة ما لا يتسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح
ان يقع على الكثرة التي كلية بالقياس اليها ولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز
الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم
مما في الشفاء حيث قال يرسم انه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفاء مبني على امتناع تركب المهية من امرين متساويين والا لزم انه لو لم يكن اعم
الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان يكون مميزا ذاتيا اعم كما اذا تركب من امرين متساويين
فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا
فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب مهية من
امرين متساويين فانه كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا
له عن مشاركاته في الوجود ولا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات
حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا له عن مشاركاته في
الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس بالجسم النامي
مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا
على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم
نوعا فلذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه
مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل
عما يشاركه في الحيوانية فقط هو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما ف

الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء
المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة
مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى منع فيوض لها اى للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية
الة يعنى ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى الحلو لان الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتى المشترك بين الماهية وما يخالفها فى الحقيقة كان جنسا والا لكان فصلا لاستحالة
ان يكون اجزاء لجميع الماهيات امكان البسايط فهو يميز الماهية بعضها ولا نعنى بالفصل سوى ما
يكون ذاتيا يميز الماهية فى الجملة ولا يكون تمام الذاتى المشترك وجعلهما واحدا اذ لو كان لكل
منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا
بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا
الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة فى ان الشى المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة
فى ان الشى حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية
اذا حصلت فى العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة وهو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل
علة لصفات الجنس فى الذهن وهى التعين وزوال الابهام والتحصيل اعنى الانطباق
على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته
له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل طبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغى وتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس فى الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة
لوجوده فى الخارج والا لتغاير فى الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل
له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان
احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون
له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ فى الشفاء الكلى اما ذاتى او عرضى والذاتى

لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين
والمشتمل على ما هو الخارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها
وان كانت خارجة لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها
على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة
لا يكون مفهومات المشتقات لان مأخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن مهية المركب
فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على النسبة لمأخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب
والنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون
الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه اعتبارات مشتا
هذه الصور المتخالفة وهنا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية موجودا
وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها
لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هنا لسوانا اعتبر عروض العموم ومضايقه يعني
الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخل بينهما
عموم وخصوص والمص لم يعتبر المساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين
متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساويين في المتباينة وفيه بعد ومنهم
من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق بالمساوات
او بالعموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينهما تصادق بالمساوات اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوية فيحتاج الى
ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة والى متباينة ثم يقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية وقد يوخذ الاجزاء المتداخلة للاجزاء مطلقا مواد وقد يوخذ
محمولات قد استوفينا الكلام في هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ادرجنا

ان يكون الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة يغاير المركب منها وجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي
وان فرض بينها اى ارتباط امكن ان يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او ثبوت المجموع فيهما هو هذا الواحد
او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القايل من انها
لما التابت وحصل منهما ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها
على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من
امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هاهنا
شيئا واحدا قد حصل لها معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعانى مفهومات صادقة
عليه بهوهو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة متمايزة عن سائر
الاشياء بالماهية والخاصة فالماخوذة من المتبوعات هى الذاتيات وبها صارت
تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شى قد حصل له معان
متعددة يتبعها كما لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هى العرضيات اذ لا مدخل لها
فى نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض للانسان عدة من المعانى كالابعاد والنمو والحس
والحركة بالارادة والنطق وهى استتبعت معان اخر لابعاد التحيز والنمو التغير والحس منفعل
والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهى الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا
للصناعات وهى العرضيات وزعم هذا القايل انه سهل لهذا التحقيق اثبات الذاتيات
عن العرضيات الذى هو معظم اركان الحكمة ويترتب عليه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد
يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها
ماخوذة من مواد وصور فان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة
وهو مردود بان تلك المعانى الحاصلة للشى المستتبعة لمعان اخر اذ كانت حاصلة فى ذلك الشى
كان مركبا من اجزاء متمايزة فى الوجود فلا يكون شى منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها

عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية

مختصة باللوازم والاثار ولا بد هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض ولو استغنى

كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان

قالوا هذا الحكم الكلي بديهي التمثيل به للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما خفي التصديق

البديهي لخفاء في تصورات الطرفين وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط

العنصرية وما يتقوم به من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور

يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم

الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب

ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى

الهيولى من جهة التشخص وهي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود

مستقل في الخارج حيث وجود الارضية وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء

لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون

الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية

تركب الماهية من الاجزاء المحمولة واختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات

الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او لا مر واحد

وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة

وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا

فهذه احتمالات اربعة وقد ذهب الى كل واحد منها مذهب الاحتمال الاول ان يكون

تلك الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة

يغاير المركب منها ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد

من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها

من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني

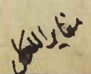
صور الامور م

واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاول التقدم بحسب الوجودين
وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في
التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد
تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم
ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في
الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا
الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له ويفتقر بيانه
الى وسط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين بالنسبة الى الاربعة ثم التركيب قد يكون
اعتباريا بان يكون هنا عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة
وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج
بعض الاجزاء الى بعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الماهية الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم
في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور
الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس
من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن تلك الماهيات موجودات
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة
كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من
المعدوم والبشرجها جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما
جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر
من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما

عليه

مغاير للكل بحسب العقل في الوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا وذلك اذا كان الجزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت
وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين
الكل في الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني
فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون
متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما
خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة في
الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمه في
الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار انه مادام المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم
بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية
للشيء لانها لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة بالوجود
الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل
انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ
الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها
بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان
كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني لمقدمات الدليل واثنان اعم اي يحصل للجزء
خاصتان اخريان تتفرقان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل
بحسب الوجود الذهني والخارجي يلزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط في التصديق يعني ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية
لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب بالبرهان بل يجب اثباتها ويمتنع
سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود في الخارج
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصوله الجزء للمركب كالجدار للبيت

بشرط تقدمه على ساير اعدام الاجزاء فلاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط واذا عدم جزءان منه
معًا في زمان لم يكن شيء من هذين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة
لم يشترط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شرايط متنافية
فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم ثم بعدم
جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصًا باعدام الاجزاء بل جاز في اعدام ساير العلل الناقصة
كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول
ويوجد التفصي مما ينبه عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء
عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد لتحققه لامتناع تحصيل
الحاصل فباعتبار الذهني وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنى عن السبب الجديد
ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود
الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجود الذهني
والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء يتقدم على الكل وكل ما هو
متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد ههنا التقدم التقدم في الوجودين جميعًا
على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني يتقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
يتقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي يتقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرنا فالعلة
الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها على الفاعلية ايضا قلنا
ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في
الوجودين جميعًا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد ان يكون



كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه
القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى
الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود
دون المهية قلنا مدلولهما اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما كما انهما
قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة
بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى والبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم
ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى
الذهن والخارج يعني اجزاء المهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان
وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن
يفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم
الجدران او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين
اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى جزء واما التقدم بحسب العدم فانما
هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدران والسقف
وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد بعينه
وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه او عدم الجدار على ما ذكرتم
علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة
توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص
لا يمكن له علل مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها
فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب

بين المهية ونفسها حتى يتوسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة للاخرى وكذا لا يتصور تاثير

الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى

انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها بل الوجود موجودا متحققا في الخارج

فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب

متصفا بالصبغ في الخارج ولا وجود اتصافه ايضا وان لم يحتمل اتصافه به موجودا ثابتا في

الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في نفسها مجعولة بل المهيات

في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين المجعولية

على المهية بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لما بينا انفا من ان الحق الذي لا يتوهم بطلانه

فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملنا على ما صورناه و

من ذهب الى المركبات مجعولة دون البسايط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين

فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منفية عنهما جميعا وبمعنى جعل

المهية موجودة ثابتة معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان المركبة في حد ذاتها مع قطع

النظر عن وجودها محتاجة الى جعل ضم بعض اجزائها الى بعض ولهذا الاعتبار لها

حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي يستحيل

في البسيط فهو والمركب شيئان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية

بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعولة في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط

لكن هذا ليس اصطلاحا بلا ريب ويقولون ان قولهم الامكان لا يعرض البسيط ليس بوابر امكانه

بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهية الممكنة دون الواجب والممتنع و

ايضا لو صح نفي الامكان عن البسيط بما ذكر لا يبقى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما

نسبة كالامكان بل ارادوا حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر

من ان العروض لا مكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في ذاته انتهى كلامه اقول لا وكلا يخفى على

المتامل انما ذكر من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها

والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهية غير مجعولة الى ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي
لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا او جزء مقوما انها يلحق المهية المركبة
لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها
لنفس مقومها من حيث هو هو فاينما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس هذا الاحتياج اللازم للمهية واشركنا في الاحتياج اللازم
للوجود وان ارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيان الاحتياج
العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للمهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسايطها ومركبها
مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لهما اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او لمعنى
الوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك ولا شبهة فيه قال بعض المحققين فيه بعد
لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة
وايضا فان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي لكن لك محتاجة
اليه في وجودها الذهني والمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة
مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كانت لوازمها
بديهيا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان
معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخله فيها على قياس
ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان معنى قولهم المهية غير مجعولة
انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت
مهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هنا لك جعل اذ لا مغايرة

يست

جاعل

من الاضافية وكما يتحقق الحاجة فى المركب الى جاعل كذا فى البسيط يتحقق الحاجة الى
اختلفوا فى المهية الممكنة هل مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره
المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان
المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسايط وكلها محتاجة
الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل فى الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات
الممكن لا وجوده فلذلك يقال مهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون
وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب
الشئ عن نفسه مح والجواب ما تقدم من انا استحالة فان المعدوم فى الخارج
مسلوب عن نفسه انما المح هو الايجاب العدولى الحصولى وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع
المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليه حكم الايجابى بل يصدق سلب جميع
الاشياء حتى سلب نفسها بحسب الخارج لا انها يتقرر فى الخارج مع اللاانسانية حتى
يلزم صدق قولنا الانسان لا انسانية والمح هو الثانى لا الاول الثالث ان المركب مجعول
بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى
المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة يقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون
غير بسيط البتة فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب ان الامكان نسبة
بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضى اثنينية فيها قال صاحب
المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك ما شاء الله بالتنبيه
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى
او عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم يلحق المهية من حيث هى هى اى وجدت
كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجى كالتناهى للجسم و
قسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا كالذاتية

والوهم

المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هنا من احاد حقيقية
والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان تتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة
ووصفاهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان
لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء عدم كونه ذا جزء متقابلان
تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان يعني يعتبران على وجه يكونان متضايفين
فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كون الشيء كلا لشيء
اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما لما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين من
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص ان يكون البسيط
الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه
ومن غيره وليس كل ما جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء
على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا
من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا
اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
اضافيا مع انه لم جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه جزء من شيء
فضلا عن اعتبار ذلك بط قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما
في بسيط حقيقي هو جزء مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في
كل بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواحد وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم
للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل
مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء
وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو
مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا

الموجود فی الخارج موجود فیه واعترض علیه بانه ان ارید به ان الحیوان جزء له فی الخارج
فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان ارید انه جزء فی العقل فهو مسلم لکن الاجزاء العقلیة
للموجودات الخارجیة لا یجب ان یکون موجودة فی الخارج الا یری ان الشیء اعنی جزء هذا
الاعم الموجود فی الخارج مع انه لیس بموجود فیه وما دق علی المحمول الحاصل منه
ومما یضاف الیه هذا الکلام انما یلایم حال المهیة لا بشرط شیء بالاصطلاح الاخر الذی
سبق ذکره والکلیة العارضة للمهیة یقال لها کلی منطقی لان المنطقی انما یبحث عن الکلی
من حیث هو کلی من غیر ان ینسب الی طبیعة من الطبایع ویقال للمرکب من العارض والمعروض
کلی عقلی وهما ای الکلی العقلی والمنطقی ذهنیان یعنی من المعقولات الثانیة اما
الکلی المنطقی فقد سبق بیان ذلک فیه واما الکلی العقلی فلترکبه فهذه یعنی الکلیة
الطبیعی والمنطقی والعقلی اعتبارات ثلثة ینبغی تحصیلها فی کل مهیة معقولة والمهیة
ههنا بسیطة وهی ما لا جزء لها ومرکبة وهی ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوی الضرورة
فی وجود المهیة المرکبة ظاهر فان وجود الانسان والشجر والنبت وامثالها
من المرکبات ضروری وکذا ترکیبها ایضا ضروری معلوم بالضرورة واما وجود المهیة
البسیطة فدعوی الضرورة فیه محل تامل وقد یستدل علیه بان المرکب لا بد وان ینتهی فی
التحلیل الی البسیط لان کل کثرة وان کانت غیر متناهیة لا بد فیها من الواحد لانه
مبدؤها فلو انتفی الکثیر لانتفاء مبدئه لا یقال ان اردت الواحد ما هو واحد
وصرف حقیقة فقولک لا بد فیها من الواحد ممنوع لجواز ان یکون کل واحد
من اجزاء الکثرة مرکبا من احاد کل واحد منها مرکب من احاد الا کذلک وهکذا
الی غیر النهایة وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقیقی والاعتباری فذلک
مسلم لکن لا یجدیک نفعا اذ لا یلزم منه انتهاء المرکب الی البسیط والسند ما مر لانا
نقول لا معنی للکثرة فی الحقیقة الا المتالف من احاد الحقیقة واما الواحد المرکب
مما لا یتناهی فانه وان جاز ان یعتبر جزء الکثرة لکنه فی الحقیقة کثرة فی نفسه فالکثرة



الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف
ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منهما صورة جزئية
في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه
اقول وفساده ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية
هي المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص
فانا اذا رأينا مثلا زيدا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد
هو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان
هي ايضا لا يتصف بالكلية لانها جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم
الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما يعني وليس كذلك وما
ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصورة العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية
يستلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية و
الجزئية متقابلين وذلك مما لا يقول به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصورة لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجودا في الخارج على معنى
ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود
في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من
الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الهيئة والتشخص ونسبتها الماهية الى الشخص
نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء انه جزء من
الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء

موجودة في اذهان متعدده ثم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة

الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لساير الصور المعقولة فانا اذا تعقلنا زيدا

مثلا حصل في اذهاننا اثر وذلك هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا

معينا ومعنى المطابقة لكثيرين ان لا يحصل من تعقل كل واحد منهما اثر متجدد فانا اذا

راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق

واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس

الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه

من خواتم منقشة بنقش واحد فانا اذا ضرب بواحدة منها على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب

عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمع بنقش اخر ولو سبق الى الشمع غير الذي ضرب عليها اولا كان

الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يتغير كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل

واحد من الكثيرين لكن لذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة

من دون ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية

هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية

ذوات متاصله بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال للاوضاع بغيرها وكان هذا

المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت

خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد

مثلا في ذهن واحد من الطايفة الذين تصوره مطابقة لباقي الصور الحاصلة من زيد مثلا في

اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون

تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظلالها و متفق

لارتباطها بها فان الصورة الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى

ذهنية ومن البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطايفة ليس بعضها فرعا

لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان

يلم

بحسب الفرض لان تلك الماهية على التفسير المذكور للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق
الذي ذكره اقول في الجواب لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك المتصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل معروضا لها اما ان يكون
ذلك المعروض مطابقا للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يؤخذ لا بشرط
شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو
الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده
اي بين كل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد
الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة تبادر منه
الامتناع بحسب الامر و قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية
لا لزوم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون
الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان الممتنع اجتماع المتقابلات في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال الطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك
بين تلك الافراد مجموع العارض والمعروض معا فيلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة
بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو
بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر
عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج و مشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك
يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها

بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج لكون الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض
الذهنية بهذا المعنى على ما سيوضح تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها
نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبره وضعها لها من غير ان يكون كذلك بحسب نفس الامر
يمتنع وجود المجرد بالذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى
والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات
اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها
مع انضمامها وبلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه
الحكم على المجرد مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء بعد تصوره فاندفع ما قيل
من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما
هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب
نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصور
فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب نفس الامر والفرض العقلي من غير مفسدة وقد
مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد من المهيات في الذهن فهي مخلوطة بحسب نفس
الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة
لما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض
ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للتجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجردة ما يكون في نفسه مقرونا
بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما اعتبره العقل
كذلك جاز وجوده فيهما وايضا اذا كان معنى المجرد لما ذكره لا يصح ح قوله ان تلك المهية
مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك المهية على التفسير المذكور للتجرد تكون مجردة

اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل منهما جزءا له وجزء الشيء من
حيث انه جزء له لا يكون محمولا عليه بالمواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل
الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد من هذين الاعتبارين
للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث
داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو
زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو اي من غير ان
يتعرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه
فيصلح ان يؤخذ من حيث هو صالح للكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت
ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها وهو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول
وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان
المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هيهنا هو الانضمام فرضا الا ان يقال لم
يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يتوهم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم
اليها ثم بيانا وكشفا قالا ان المهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا
لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لا نا نقول لا يستقيم قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان المهية بشرط
لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد
عن العوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة

من الاعتبارات اشار والى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات فمورد
القسمة هاهنا المهية الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء
لا يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يتوهم من ان الحيوان ينقسم الى
الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان
حقيقة التقسيم ضم قيود الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود
لا الابيض والاسود مطلقا فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود
وكل من القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات
واحكامها فقال وقد توخذ المهية مجردة عما عداها اشارة الى المهية
المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليه شيء لكان زايدا ولا
يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المجردة عما عداها بعينها
هي المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك للخبط منه وخلط
بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوخذ تارة بشرط شيء فيكون عين
نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا
عليه وليس معنى اخذه هاهنا بشرط شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك
والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه
ويحصله وبيانه ان الحيوان مهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه
يحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه تحصل وتعين
فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذا
يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هاهنا بشرط لا شيء انه يكون
مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه انه يوجد من حيث انه قد انضم



لم يكن هناك الا الانسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم على
معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها
بواحد من طرفي التناقض بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية
بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في
تلك الحالة فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة
فيها والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي
فلو سئلت بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اما الف واما ليست
بالف فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها
اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا
يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي
وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك باطل وانما قال
بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار امر شقي الترديد واما اذا سئل
بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب
وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها
ان يؤخذ بشرط مقارنتها ويسمى الماهية ح المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط
ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ غير
مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا
الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما
من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشأه
الغفلة عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان كل ماهية كلية مغايرة لجميع ما يعرضها

العدم وانما ذلك على راى الفلاسفة وحديث صفات الواجب قدم مرارا وسيجى
فى مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام ثم الفصل الاول فى الوجود والعدم
ولواحقهما شرع فى الفصل الثانى فى المهية ولواحقها **الفصل الثانى فى المهية ولواحقها**
كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهى اى لفظ المهية مشتقة عما هو هو اى المهية وتذكير
الضمير باعتبار الخبر بانه يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول
الحاصل فى القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا فى الذهن ومن ثم قيل لفظ المهية يدل
على مفهوم الكلى التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اى المهية مع اعتبار الوجود
اى الخارجى فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل مهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل
هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثوانى المعقولات اى مفهومات
هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هى عليها من المعقولات الاولى فى الدرجة
الثانية من العقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة الجزئية
يسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجى وحقيقة كل شى مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لانها كانت تلك العوارض لوازم او مفارقة كالزوجية والوجود
والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة
الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ المعروض ولا داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة
الانسان او داخلة فيها لما صدق اى ذلك المعروض الشئ كالانسان كما فى مثالنا هذا على ما
ينافيها اى على ما ينافى تلك العوارض كالكثير فى مثالنا هذا المنافى للواحد فان الانسان
كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها
لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافى بين الوحدة والكثرة المعتبرة فى مفهوم الانسان
ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولو حظ
معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان المأخوذ مع العدم
هكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شئ من الامور الزايدة العارضة

فى حقيقته والا اى وان لم يكن
كذلك كانت نفس حقيقة
معروضها او داخله مع

وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا

فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث

وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان

العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم

الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من ترجح بلا مرجح بل

لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية

ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث على الاجتماع للتسلسل ولا مجموعها لحدوثه فيفتقر

الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون

كل حادث سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية يحصل بسببها

للحادث حالات مقربة الى الفيضان من العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة

في القرب والبعد المفتقرة الى المحل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم

وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع موجبا بالذات او الفاعل بالاختيار

لوجود الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف

على شرط حادث فاسد لانا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث

حالات موجودة في الخارج فيحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث

قرب من الفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين

فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل

بالاختيار فما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن

مستند الى الواجب بالذات بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان يمتنع عدمه

لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا

لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي نعم ان كان

الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيئا من معلولاته قديما ممتنع

حالا في جوهر اخر كذلك ولم يتم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني
فان علوم العقول والنفوس وكيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها
ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولم يمكنهم تتميم الموضوع بحيث يتناول
الجسم وغيره اذ يصطلح على ما زعموا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل اذ لو كان
كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني ان اريد بالامكان
الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد به الامكان الاستعدادي
فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير
ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في
شيء لما مر من تحقيق الانقلاب فليتذكر ولهم في معنى التفصي عن هذا الوهم وجهان
احدهما ان المراد من الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير ممكن لان الامكان الذاتي ان
ما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض على ما سلف ان الامكان
بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة
او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة
بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فحينئذ لم يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه او لا بمحل
له بشيء من الموصولات حتى يتقوم وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يتقوم بنفسه
وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم
كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا الاستدلال
من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي

مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفترض فيه من الاجزاء لا يتقدم بعضها على
بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن
بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل بجميع الانقسامات
التي يمكن اي الممكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل
للانقسام لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض
وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت
تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر
اما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة
او متعلقا ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس
مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب في الامكان وجودي لما سبق
من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا حقيقية فيكون عرضا يستدعي محلا موجودا ليس هو
نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام
امكان الشيء بالامر المنفصل عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا
وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعللان بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف ان امكان و النقض
بالممكن القديم كالمجردات والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها
تابعة لها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي
محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث ينحصر بالمادة
بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق
الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني

يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل
ولا يجب ان يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل يدل على هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل
مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في
الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله لان المتصل لا اجزاء له بالفعل وايضا
يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو
قسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما من اجزائه لا يجتمع في الوجود
ولكل من القبل والبعد وجود في الخارج وكان جزئين لما فرضناه جزءا واحدا هف
وهذا مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة و
المسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في
الاخرين فبطل الاصل الذي بنى عليه قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي
لا يستلزم ان يكون له وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج
كما ان الوجود والعدم لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا
نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات لصدقه
على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط والعلة الطبيعي ايضا فانها
لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان هوية الزمان متصلة في
حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض انقسامها الى جزئين حكم بانهما
لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا
ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان
كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان
اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا

بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشئ وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو
بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فيثبت ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه التقدم بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا البحث مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك
منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية
لا يجامع معها البعدية فلا بد لها من معروض يعرض هي بالذات وذلك لان عروض القبلية
ان عرض القبلية لا بواسطة شئ فذاك وان عرض القبلية بواسطة شئ اخر فذلك الشئ
المتقدم الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا بالزمان والجواب انه ان اراد بعروض القبلية بالذات
ان يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
به ان يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلت مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته
القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
لم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قبل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا وثم الى بكر ثم
الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو وتوقف زيد الى خالد مثلا ثم
ينقسم الى بشر ثم الى زيد واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى الاخر فقبلية لا يجوز فيهما اجتماع القبل مع البعد
لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب

ثالث ثلثة لاثباتهم الهية ثلث كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى بصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم النفوس والعقول السماوية والاجسام الفلكية بذواتها
وصفاتها والصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع
والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين النور والظلمة وقالوا
تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان
وهو البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس الى هيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية
عليها الحصول من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم لا
بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زايدة كما ذهب
اليه الحكماء المعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل
حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران الى مدة ومادة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود
فلو افتقر الى مدة اخرى وبهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية
لها كدورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
والمح هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا مح على راى المص وساير المتكلمين
كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة و
مدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم ليس له شرف



بالنسبة الى الوجود ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو
بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان ما توجب ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه التقدم بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا البحث منشأ لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك
منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية
لا يجامع معها البعدية فلا بد لها من معروض يعرض هي بالذات وذلك لان عروض القبلية
ان عرض القبلية لا بواسطة شيء فذاك وان عرض القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء
المتقدم الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا بالزمان والجواب انه ان اراد بعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلت مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته
القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
له متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قبل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال من زيد الى عمر مثلا وثم الى بكر ثم
الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو وقبل زيد الى خالد مثلا ثم
ينقسم الى بشر ثم الى زيد واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى الاخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد
لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب

ثالث ثلثة لاثباتهم الهية ثلث كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى بصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم واما الحكماء قالوا بقدم النفوس والعقول السماوية والاجسام الفلكية بذواتها
وصفاتها والصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انهما متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد لان كل حركة تفرض من حركاتها فهى مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا النوع
والاجسام العنصرية بهيولاها وابنة السوية من المجوس قديمين النور والظلمة قالوا
تولد العالم من امتزاجهما والحرمانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان
وهو البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حى وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلا قالوا عشقت النفس الى هيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية
عليها لحصل من اختلافهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس فى الوجود قديم لا
بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زايدة كما ذهب
اليه الحكماء المعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسر يعنى لو افتقر كل
حادث الى مادة ومدة لزم التسر لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم فى الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران الى مدة ومادة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقو معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه فى الوجود
فلو افتقر الى مدة اخرى وبهذه المعنى وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية
لها ككرورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معًا الى غير النهاية
والمح هو الثانى دون الاول لانا نقول الاول ايضا مح على راى المص وساير المتكلمين
كما سيجى فى مبحث ابطال التسر وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة و
مدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذه التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لان وجود الشئ لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم ليس له شرف



من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات بمعنى الواجب بمعنى انها لا تفتقر
الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء
واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على
ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في توحيده
فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الحقيقية
الا ان القائلين منهم بالاحوال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة
هي علة الاربعة مميزة للذات هي الالهية فيلزمهم القول بتعدد القدماء وتفصيل
هذا ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم
قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت
في الازل على هذا القول امور قديمة لا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المعتزلة بانهم
يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل
فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم
ما لا اول لثبوته فكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا
نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا
اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء
كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة قديمة سموها
اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او ثمانيا
والجواب انهم انما كفروا لانهم ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات
وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا
يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله

القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس
حال الحدوث كما للحادث الثاني فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي
فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات
على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع اسناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون
معلوله الاول وساير ما يصدر عنه بالذات وبالوسايط القديمة قديما والا لكان
وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزل
مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة اذ لو امكن القديم الممكن لكان انسب
لما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري سبحانه على راي ما
عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع اسنادها اليه بطريق الاختيار
وتعين الايجاب قلنا على راي الكل صفات الباري تعالى ليست زايدة على
ذاته تعالى كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن اسناده الى المختار يعني انما قيدنا
المؤثر بالموجب لانه لا يمكن اسناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد
والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان
القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهي ورد بان تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انها بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود
زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود لوجود حاصل قبل بل نعم لو
واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع
الامام الرازي اسناده الى الموجب ايضا متمسكا بان ما يؤثره في القدم
اما حال بقائه يلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين
يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف . وقد عرفت جوابه ولا قديم
اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي القدم الذاتي لا يوصف به
سوى الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم

حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه مح لان المؤثر ان افاد نفس
الوجود الذي كان حاصلاً قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امراً متجدداً لم يكن
التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء الممكن الباقي فهذا البقاء
فتاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان يجعله متصفاً بالبقاء والتقييد بقولنا
اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلاً لما كان حاصلاً قبل بل
هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح ولنزد توضيحاً لهذا المقام
فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن الى الوجود في
زمان حدوثه كما لم يكن يقتضيه ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي الوجود و
وعدمه كذا اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته
لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته كما استحال
اقتضائه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضائه في الثاني وما بعده فكما ان
اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى مؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من
الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني اتصافه بالبقاء فهو في
وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه وحاجته اليه في
حال البقاء كحاجته اليه في ابتدائه فلو قطع فرض انقطاع فيضان نعمة بعد الوجود
الصانع تعالى على العالم في ان لم يبق موجود ولم يعذ على تعقل ذلك اعتبار ذلك
بما استنارك بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءها وما تمسكوا به من مثال
البناء فهو معدوم في العلة للوصرة وليس البناء موجداً للبناء في الحقيقة
انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك
الحركات علل معدات لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل وعلته هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها
عدم شيء منهما ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استنا

انقطع م

بجيب

غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا
عن الاول بان الضرورة يحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد
الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتيب وجود المعلول
على وجود العلة كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء لقولك عدم
حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني حركته المستندة الى حركتها فكما ان اسناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند
الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها
وهو سبط بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان
العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
هو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه او لا فذهب
من قال علة الافتقار اي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه
لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها وهي موجودة حال البقاء
فوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع
الامكان او قال العلة الامكان شرط الحدوث يلزم ان يكون الممكن حال البقاء مستغنيا
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزموا جماعة منهم كما تمسكوا
ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من
العدم الى الوجود وبعد ان فرض انه لم يبق له حاجة حتى لو جاز العدم على الصانع
تعالى علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هو امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض
غير باقية بل متجددة دائما متعاقبة الامثال واما بتوارد الوجود على ما بعينه
وهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما تركب
منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة الى الصانع فهي ايضا محتاجة
اليه انما هو المؤثر بقيد البقاء بعد الاحداث جاز ذلك مقدمة تقريره لو افتقر الممكن الباقي

عن ذلك

هي

قيل هذا التفصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل ح اما في المهية فلان

الانسان لو كان بتاثير المؤثر انسانا لم يلزم لوقوع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود ذلك

المؤثر الثاني ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان

الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان

بتاثير المؤثر لما كان كذلك ومما يقال ايضا ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر

لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم

في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ترتفع

الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية حين

لعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يصلحان

اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودا

لا ان يحصل اياها تلك المهية فانه محال غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها

فيتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعوله والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى

قول الحكماء ان المهية ليست مجعولة بجعل الجاعل يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة

وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا

وقد يوجد في بعض النسخ هناك قوله وملحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن

بعبارة اخرى وهي قوله عند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت بهما بالغير وقد شرحناه هناك

فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء

نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب لا نم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف

وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو استناد العدم الى العدم كما ذكرتم

لجاز استناد الوجود الى مستند العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم

فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند علة العلة ضروري واما ان

عدمه معلل لعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة

من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد
تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع
ان تكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي طرفيه
اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح
ونسبته اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء
خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف
الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الى ما الفه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى
مؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق
ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه
لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في
وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل من تاثيره لكن تاثيره امر محال وذلك
لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكان المؤثرية لكونه وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا
محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
الجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا
الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول
لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال
وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث انه موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث
هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو
غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك
تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا

كذلك وقع موضوعًا لتلك القضيه لصحة الامر في نفس الامر وان لم يتوقف ثبوت مبدا المحمول

وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه

فيلزم تحقق جميع مراتب الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس

الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان

يجب ان يعتبر لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان

موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان

جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج

كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي قد مر ان صحة الحكم بالامور

العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فيكون صحة

الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من غير هذا القبيل ونبه بما مر من الاشكال

وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يغاير لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باعتبار

كون الحكم مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا

من ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي نفي الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه

لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن

للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج وجود الموضوع فيه

وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن

على امكانه مقرونا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لانه يستلزم ثبوته والحكم

بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفا بالتصديق

لخفاء التصور غير قادح جوابه دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل

وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت

بالظهور والخفا وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه

اما لكونه كسبيا واما لعدم الاسباب المتميزة لالتفات العقل اليها وما نحن فيه

انتفاء

مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زواله على الممكن وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مهية واجبة الاتصاف بالاتصاف فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والمفروض ليس الا ان الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجب الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في ساير الامور الاعتبارية للتسلسل اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات للتسلسل اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد الملازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا للمحمول في قضية مادتها في نفس الامر كذلك وقع مبدا للمحمول في قضية مادتها في نفس الامر

وجوبه



وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل ولاحظ احد المتلازمين
وتعقل بينهما نسبة اعتبرها لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات
الثلث التي لا شيء منها ضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث وتحقق هناك
لزوما آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة باعتبار الانقطاع قيل لو كان
اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق و
اعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك
اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيء لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية
بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا
في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم
يكن اللزوم اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم
من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء المحمول في نفس الامر غاية ما في الباب انه مبدا
المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا نفسها
لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر
لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان
مفهوم الاعمى ليس مفهوما خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك
الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية
متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم من الامرين موجود
من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم
كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بينا واعلم ان هذا السؤال والجواب
كليهما يجريان في جميع الامور الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف

لهذه الملاحظة ان يتمكن مثل الحكم على المرآة بصفاء جوهر الصقالة الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآة قصدا ونوجها اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض
مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة
بين المهية والوجود فالامكان بهذا الاعتبار نعرف حال المهية كانه آلة للعقل في تعرف
حالها ومرآة لمشاهدة تلك الحالة فلا يكون الامكان ح ملحوظا قصدا ولا يتمكن بهذه
الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا
التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني المهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظا بالذات مقصودة
في نفسها اما لما كان اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات
فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح
لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على
الوجه الثاني لاحظ معه ايضا المهية ويعقل نسبته بينهما اعني وجوب
اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية
والامكان لا يقتضي اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب لحاله ومن حيث انه من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية
وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الآخر
يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري فلم لا يلاحظه و
هذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى ما حققناه يعتبر حال التسلسل
في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة
بين اللازم والملزوم فانه لا يخطر العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من
المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل

للتقييد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يتقيد بشئ من القيود المعتبرة فى الاقسام
ولا بعدمه بل يوخذ قد بلا تلك القيود المقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم
على المهية لا باعتبار العدم والوجود وجواب ذلك شك تورد فيقال لا يمكن الحكم
على مهية من المهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا يقبل العدم
واما معدوم فلا يقبل الوجود والا لجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه
بامكان هو المهية من حيث هى لا المهية باعتبار الوجود ولا بالمهية باعتبار العدم حتى
يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا فى المتن بعبارة وهى قوله وعروض الامكان
عند عدم الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة فى التعقل
قد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شئ بالامكان
لوجب اتصافه والا لامكن زوال الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم مهية الممكن كما
سبق ووجب اتصافه بتلك الوجوب وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا
حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن
اجراؤها فى كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم و
الحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التى يتكرر نوعها مثلا يقول لو لزم شئ
شيئا لزم لزومها ايضا وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا
لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب من الجميع ان هذا التسلسل فى الامور
الاعتبارية ولما كان تحققها باعتبار العقل ترتب سلسلتها ربما اعتبرها العقل
فينقطع السلسلة بحسب انقطاع اعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغى
بعد تمهيد مقدمة هى ان النسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراتها
فكما ان الناظر فى المراة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما يرتسم فيها من الصور
فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المراة
ح ملحوظة تبعا على انها آلة مشاهدة تلك الصور وتعرف حالها وليس للعقل

الامكان عن مهية م

اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقوي الحكم بامتناع عود المعدوم اذا المحض وجوده الزائد بعيد
الى قولنا اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم
المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها
فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها
بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا
الامتناع اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون
منشا لهذا الامتناع والا لم تتصف مهيته بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم تتصف
مهيته بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن
من حيث هي لا يمتنع اتصافه بالوجود وذات المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود
لو امتنع اتصافها لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها
بالعدم ومسبوقيته بالوجود او كليهما واتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود
او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهيته من العدم الى الوجود
وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف
بالفعل فمقتضاه قابليتها للوجود ثابتا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان
لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة لا ينتقض عما هي عليه بالذات من
قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فذات الممكن الموصوف بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذلك هو المطلوب وجواب اخر اقناعي وهو الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قالته الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك
وقسمته الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل

وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجوده

على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مستمرا مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول

لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه

الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون هذا الشيء من قبيل الممتنعات

دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حول يشبهه

فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته

مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع

تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء

منها بل جاز اتصافه به في كل منها بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منهما

معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزائه الازل بالنظر الى ذاته فازليته الامكان

مستلزم لامكان الازلية اقول مدفوع لا نقول لا بدلا فقط ومعا ايضا فممنوع واذا تمهد هذا

فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد

بكونه حاصلا بعد زمان فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد

لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب بالامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي

كما في اجزائه ونظايره على ما تقدم فقول هذا القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ

لا تعلق له بكلام هذا المانع لانا نقول لهذا التجويز ولا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود دائما واحد

ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا

ايضا لذاته وذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما

بحسب امر خارج ولم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه

ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان تقتضي

ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا تقتضي عدم

الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود

الى الوجوب الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير لوجوده فى
زمان فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفى تجويز هذا الانقلاب
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان
ويقتضى لذاته وجوده فى زمان اخر اغناء للحوادث عن المحدث وانسداد لباب اثبات الصانع
لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة
فلا حاجة لها الى الصانع يحدثها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب
لكن لا اثر له فى دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعى زيادة بحث وبسط فى الكلام فنقول
الواجب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا
والامكان عن اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات
الثلثة بان يكون الشئ واجبا فى زمان ثم يصير ممتنعا فى زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات
الشئ لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبى او اضافى فلا يقتضى
ذات واجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصاف ذات الواجب به كما اذا قيد الوجود
بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف البارى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك
لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتى الى الامتناع الذاتى لان
اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم
قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به
ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى بناء على ان اقتضائه
للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا اذا قيل الوجود بكونه شيئا من ذات الموصوف فيه
لم يكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا او لنسبته الى الوجود المطلق
باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ان ليس الامكان غير امكان دليه وغير مستلزم
له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى امكانه ثابت فى الازل لم كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان ايضا فاستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف

قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف
وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق
سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع
الوجود وذلك لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنع
العدم كذلك لا يكون المهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم
وفيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع
العود لمهية المعدوم اولام لا ينفك عنه امتناع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات
الشئ اولازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة قلنا نم لكن لم لا يجوز سبب الامتناع وصف المهية
المعدوم الموصوفة بطريان العدم لا زمانها اعنى كونها قد طرء عليها العدم ويتخلف
الامتناع عن الوجود ابتداء بانتفاء المقتضى اعنى طريان العدم فكلام هذا القايل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد
الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص
اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضى امتناع العود
لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم
امكان الاخص ولا امتناع الاخص امتناع العدم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه
لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن مهيته والزمان
فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء الموافقة
في المهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا
في زمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر لم يمكن الاعادة معللا بان الوجود الثاني اخص من
الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير في الاتحاد الانقلاب من الامتناع الذاتي

سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة
المعدوم امر اعتبارى لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه
اخر هو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه ابتداء في وقت اعادته
فانه لو جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف
بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا
فان الفارق بينهما لا يكون بالماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحل
قوله ولم يبق فرق بينه وبين البقاء المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله
ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع لانه يلزم منه ان
يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان
مقتضى التشخص الوحدة المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لا يقال على
هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيلزم ان يعلم انه الذى وجد اولا ثم عدم وليس
موجودا لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على
العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل
ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة
واستدل القائلون بجواز اعادة العدم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة
عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للازمها والا لم يوجد
ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشىء او لازمه لا يتخلف ولا
يختلف بحسب الازمنة فهذا الامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان
جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعنى ان الموصوف
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعنى كونها

لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص قوله وايضا فانه استدلال

بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله

كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد

بحسب العوارض الشخصية ولا اعادة جميع العوارض اقول ويمكن توجيهه بما يمنع هذا

ان الجواب بان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة

تخلل العدم بينهما وذلك مقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا بان

يكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم

والتاخر بحسب الذات لا بامر زايد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقديم جزء واحد

من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان

بالذات على بعض اخر منه ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن

الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات وانا قاطعون بان زيدا الموجود في

هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم بخلاف ذلك

نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا

الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن

والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته

وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة

فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك

وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير

في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلانه انما يوجد في الوقت

الاول يكون مستندا اليه وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو

مسبوقا بعدم اخر بدون وهنا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان

الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما

ثم يعاد والى الثانى اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض
ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل شئ انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا
معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه الوجود فى زمان
اخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زمانى وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز بين الحالين بعوارض غير مشخصة
مع بقاء العوارض التشخصية بحالها فى الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص مع الاشخاص زمانا
والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء
واما الثالث فبقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة
ويلزم التسلسل فى الزمان يعنى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز
اعادة وقته الاول لانه من جملتها مع دة بعيد كونه فى وقت غير الموجود بعينه كونه
فى زمان اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد ولا
معنى للمبتدا الا الموجود فى وقته الاول وفى هذا دفع الفرقة والامتياز بين المبتدا
والمعاد حيث كان شئ واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا
والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وايضا جمع بين متقابلين حيث صدق
على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد كما اشرنا
من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل فى الزمان لانه
مغاير بين الوقت المبتدا وبين الوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ
من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان
سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا
وتسلسل وقد يجعل الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلث
ويجاب عن الاخيرين بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية

فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده
بمعنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي
على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح
عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب لشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة
العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة الثاني النقض وهو
ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم الدليل على انه لا
يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم ممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولك المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما
ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لان امتناع الحكم العقلي على المعدوم بصحة العود
لكونه لا هوية له يتصور الحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الذهن فهو مم وان اراد انه ليس له
هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في
الخارج فلا تقوم حجة عليهم واما عندنا فنسلم لكن يمتنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية و
لو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة
هوية خارجية على دوام السلب فذلك ايضا مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما
لا دائما فذلك مسلم لكن ح يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية لانه ان يريد انه يمتنع
الاشارة العقلية في زمان كونه معدوما فذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة
العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم

بازاء ذلك اللفظ الدال كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل لما سماه موجودا بالعرض
لا وجودا في نفسه فيكون موجودا في المجاز ايضا فلم جعل الموجود في العبارة او الكتابة مجازا
دون بالعرض لا يتوكد وجوده في الذهن دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن وجوده
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجوده في العبارة والكتابة بل هو وجود حقيقي
ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا كان هو
فالموجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في
العبارة والكتابة فلا يعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية
المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال
عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجودة فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها
بواسطة او بواسطتين موجودة فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار
كونه محمولا عليه موجودا فيسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بنفسه اي بجميع عوارضه الشخصية
فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني
ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة بهذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم عليه السلم
واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا
يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهو ان يقولوا لو امتنع اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية ويساق الكلام الى ان لا يتم الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع

في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط سلب الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه فلا محذور
فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع
النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب
قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة
وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة هي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما
عليها وهما لا تناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان
ارتسام المفهومات في المبادي العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب
الوجود المطلق والذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها
يحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث
هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل
الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة و
الاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وليس الموصوفية ثبوتية والا تسلسل قد ذكرنا ذلك
في ضمن ضابط نقلنا من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الوجود قد يكون بالذات
وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما موجودا بغيره كالسواد للجسم وقد يكون
موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق عليه من الافراد يكون موجودا
كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان
بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود
واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون
له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة و
قد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع للفظ
الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع

بالطرف القايم به قلنا ممنوع ولكن معناه ان القايم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم
من عدم اعتبار القايم مع ما قام به اعتبار عدم القيام معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار
واعتبار العدم قيل بيانه موقوف على مقدمات يشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع
الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشئ بنفسه وفيه نظر لانه له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا
ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدمات فهذه صحيحة
ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية
لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية
تقريره ان يقال اثبات الوجود للمهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها
والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون
ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعي وجود المهية قبل وجودها وذلك
محال لاقتضائه ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب
ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجود المهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون
ثابتا للمهية المعدومة قلنا مم قولك فيكون ثابتا للمهية الموجودة قلنا لا نم فان الوجود كما
سبق تحقيقه ثابت للمهية من حيث هي لا للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثباتها نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه
ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية تقريره ان يقال سلب الوجود
عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها من المهيات والا لم يتعين تلك المهية
من بين المهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم
يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه اريد تميزها وثبوتها في الخارج بل
يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها فلا معنى
ان هناك امرا متحققا هو المهية فقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها

وان امتنع بعضها في كلام البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال

هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني

الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل

الاجزاء على الهيئة المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون

مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم

الموضوع حقيقة وهذا يا بوان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب و

قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول

متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول حقيقة

ما صدقا عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما

بالاخر ولا اعتبار القيام في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يرد على الحمل الايجابي مطلقا

تحريره ان تواردا في الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قايما بالاخر او

مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان وكل واحد منهما اجنبيا

عن الاخر فقولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قايما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي

مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل

السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قايما بالطرف الاخر فالطرف الاخر في نفسه

ليس متصفا بالطرف القايم به والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام الشيء

بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتحرير الجواب ان تغاير الطرفان لا يستدعي

قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين

الكل والجزء وقولك لو لم يكن يقم احدهما لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا

عن الاخر قلنا ثم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم

ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا ثم انه يستدعي اعتبار عدم القيام

في القيام ليلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به قولكم ان الطرف الاخر في نفسه ليس متصفا

باعتبار وبلاهوية باعتبار كما ايز بجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا ينبغي
لهذا السؤال من وجه ورود نظر واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت
فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم
ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ثابتا في الخارج

ماليس ح

ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو
ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان
وقد برهن انهما المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب
والامكان والامتناع الا انه ذكرها هنا ليبنى عليه ما يستدعيه الحمل ما من الاتحاد
باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتوجه على الحمل مطلقا
وعلى الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اعني المحمول والموضوع من وجه
والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما بوجه آخر والا لكان
حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا يعني ان ما صدقا عليه ذات واحدة قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد
به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات الى
ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود
تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية ولا اتحاد
هناك في الوجود وايضا ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي قرب لا وجود لطرفيها
في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي و
الامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك مما

المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بان الفرق بين حالتى الذهول والنسيان جاز فى الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح لو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا فى نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة فى نفس الامر ويمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه ح يتعذر وصف الاحكام الثابتة فى العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الحسن فى وقيام زيد فى هذا الوقت لامتناع ارتسامها فى العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذى فى العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما فى نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثانى بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون فى العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب تعالى وعن الثالث بان ارتسام الجزئى فى العقل على الوجه الكلى كاف فى المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما فى سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذاهية ثابتة فى الخارج فيكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه فاجاب بان صحة الحكم وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعى تصورهما سواء كان الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شئ وان كان كاذبا يستدعى تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح فى مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذاهية

يكون معيارا لصحته وفساده فلابد من امر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال وكون
صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه
موجودين في خارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن
ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته
لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا
وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام
في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فاذا بينهما يعتبر
المطابقة وههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب
ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية
يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون
مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الذهن من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم لمغايرتهما ومعلوم
ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا المراد بالخارج خارج
الذهن فاذا لم يكن في الخارج الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم
الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في
الخارج ولا لما في الذهن قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير
خارج لان المراد بالخارج ما هو الخارج عن القوى المدركة وما في اذهاننا من الاحكام
ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت مطابقة لما في نفس الامر والا كانت
كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه ولا يجديه على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا
المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم

لتلك النسبة الخارجيه وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبه خارجيه
ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجيه
على مثلها فلا يعنى لا يجب فى صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقليه على الامور العقليه
كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجيه كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم
بالامور الخارجيه على الامور العقليه فذلك ممتنع صحة وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون
الموجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلى لا ثبوت له فى الخارج والمراد بالحكم فى هذا البحث هو
الحكم الايجابى على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبيه خارجيه لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين فى الخارج فان الامور الخارجيه مسلوبة عن الامور عقليه فى الخارج فيتحقق
هناك نسبة سلبيه خارجيه فاذا حكم بالامور الخارجيه فاذا حكم بالامور الخارجيه على
الامور العقليه يجب فى صحيحه التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجيه
كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين فى الخارج وما شار بقوله لا يجب الى ان الحكم
الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما فى قولك
زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا فى الخارج فقط هذا يانى
ان الموجودات الخارجيه قد تتصف فى الخارج بالامور العدميه وان انتفاء مبدا
المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل فى الخارج وان صدق شىء على شىء ايجابا بحسب الخارج
يتوقف على وجود الامر فيه فانما لا يوجد فى الخارج لا ينسب اليه فى الخارج شىء اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشىء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما فى قولنا الانسان
ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود فى الخارج وكما فى
قولنا الامكان اعتبارى ولا يتصور فيها تين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ
ليس للموضوع وجود خارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شىء فى الخارج واذا تقرر انما
لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج واذا تقرر انما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج
قد يكون صحيحا ولا مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له

الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو مقصود ولا تناقض قوله
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع
الحكم عليه من حيث هو انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من
حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة لمؤدى العبارتين واحد ولهذا اى ولان
العقل ان يتصور جميع الاشياء ينقسم الوجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما
بالتباين مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم المفهوم
الى الاقسام بدون تصور الاقسام مح والحكم على امرين بانهما متباينان بدون تصور
ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس ثابت
في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي
بعض النسخ بدل قوله ولهذا ينقسم الوجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الوجود على
الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن
الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتباينين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل
بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ان يكون لما ليس بثابت في العقل
هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهذا اى الحكم بامتياز احد الشيئين عن
الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتباينين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في
العقل وبين ما له هوية عقلية وليس لما لا هوية ولو سلم ذلك وفرض له اى لما ليس
بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان
يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون له ما هوية
باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور
الخارجية اى الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض
وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان الحكم موجودين في الخارج
يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية واذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة

طرفاه

بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد
بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضين مفردين او يتحقق في نفس الامر
مفهوم النقيضين ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل
به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي
كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل
عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين
المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان تمثل المعدوم المطلق في الذهن ويلاحظ
بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان
المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت
باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه
بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو
ثابت ومتصور ولا تناقض هنا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم
الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروطا بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه
في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه
ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لان موضوع هذه القضية هو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل
الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم
عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف

من المفردات كوجود شيء وعدمه ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يرى
انه ان يحكم بالتناقض بينهما اي انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان اما في التحقق في نفس الامر ان كان
النقيضان من القضايا او اما في محل واحد بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتفاقا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وثانيا الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه و لا استحالة
فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين او اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين
النقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة
العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل او لا ثبوتها في العقل متناقضان
فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه
والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل فليسا بمتقابلين هف لانق اعتبار العقل لهما عبارة
عن اخذ صورتهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لانا نقول
ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة
العقل لما فيه منهما فالمحذور لازم قطعا واجيب بان ما ذكر على تقدير صحته انما هو
في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة
من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة
فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه صورة
فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لانه ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة
الثابتة لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم ان
هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول
بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لتلك الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت

بطلان

للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذا يسمى معقولات
ثانيه لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها يسمى معقولات اول والمهيه
الجزئيه والكليه والذاتيه والعرضيه والجنسيه والفصليه والنوعية من هذا القبيل فان
هذه عوارض تعرض للمهية عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات
وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقوله بانها تمام مهية تلك الامور
او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين
او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا
ثم يقسمه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل يصدق
على كثيرين او ذاتي لتلك الافراد او جنس لها فالكليه والذاتيه والجنسيه امور عقليه
عرضت لمعقول اخر وهو مفهوم الحيوان وهو من المعقولات الثانية اولا ولا كذلك
الوجود الخارجي بالنسبة الى المهيه فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهيه من حيث
هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو
المهيه الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون
من المعقولات الثانيه ولعل منشا هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف المهيه
بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصاف المهيه بالوجود
امر عقلي وان المهية انما يكون للموجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام
المص على ما نقلنا من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود
هو المهيه المعقوله وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك
فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف
بالوجود هو المهيه من حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت
ما تلوناه انكشفت لك حقيقة الامر وكون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب
والامكان في الامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر التقيف

والى هل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض للمهيه عند وجودها في العقل
والا لزم كون المهيه موجوده قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود
المطلق لا يعرض للمهيه عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود
الخارجي يعرض للمهيه في نفس الامر لا في الخارج منه

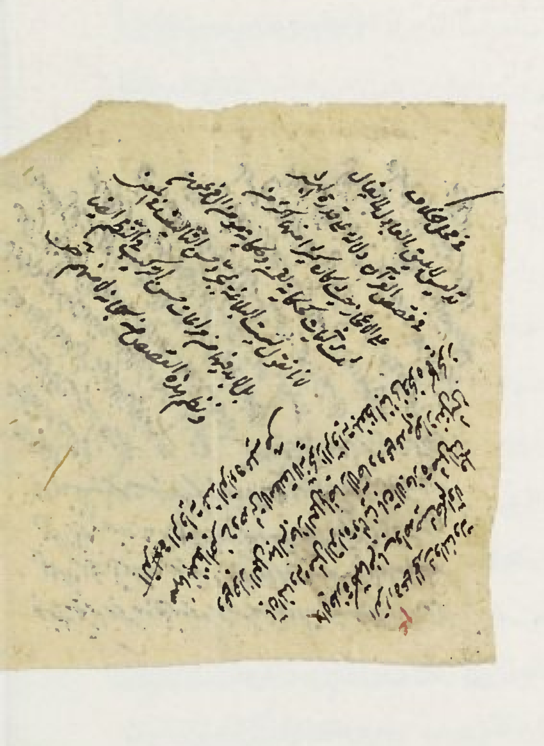
موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودًا لكان
له وجود اخر لا يقال هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لا فى وجود الخاص الذى
هو فرد من افراده وهو القايم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق
فسقط منهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه
موجود فى الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغنى عن المحل او ليس بمستغنى
كان ذلك حكم على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه لا شئ من المفهومات
الكلية بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لا قامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى
الخارج فرد من افراد الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة
اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود
المطلق من المعقولات الثانيه فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر
ولم فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زايدا
على الميات كلها واجبة او ممكنة فان الوجود قايمة بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك
الميات كلها واجبة او ممكنة فان الوجود قايمة بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك
الميات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة
قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والا لكان له وجود اخر و
لزم التسلسل او كان قياسه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من
المعقولات الثانيه ففيه تامل وكذا الى قوله وكذا العدم وجهاتهما يعنى الوجوب
والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلثة
اقسام فمنها ما يكون عارضا لنفس المهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
امر وجودبهما الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق

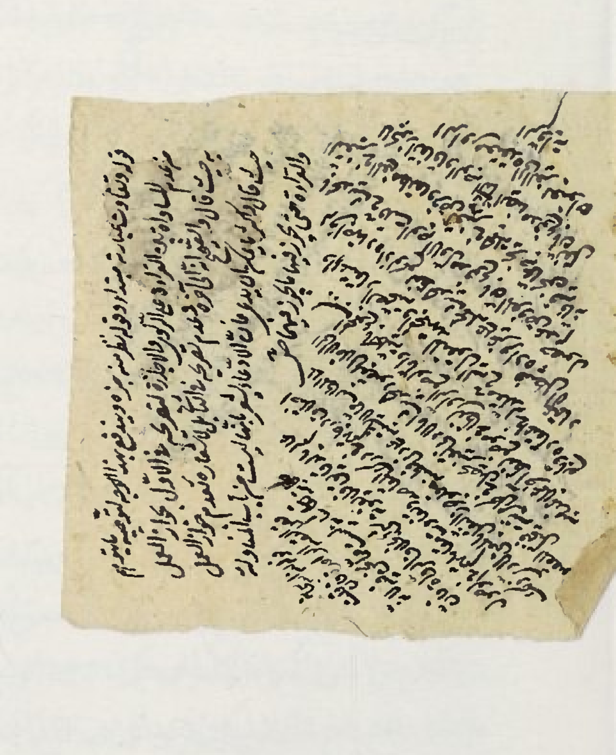
يكن م

للنار

مفهوم لزم كون ذات البارى تعالى نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما
على التقديرين ولو امكن التفصى عن هذا بان ذات البارى تعالى تجرد خاص نسبته
الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر
من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات البارى تعالى غير مفهوم التجرد المطلق
لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات
الواجب عين كل من الوجود والتجرد والمستلزم لكون الوجود عين التجرد مع
انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين
لزوم كون الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب
والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان
يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تحققه او ايجاده الى
غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج
الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم
الخلف والوجود الخارجي من المجهولات العقلية اما انه من المجهولات فذلك
لامتناع استغنائه من المحل واما انه من المجهولات العقلية فذلك لامتناع
حصوله فيه اى في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية
موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود
في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات
الخارجية وعارض الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول
هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته
مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج
لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب

الى الوجود وفى احتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضاً محتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام
وليس هناك تحققان احدهما الخاص والاخر العام حتى يحتاج احدهما الى الاخر فلذلك
يمتنع احتياج المهية فى تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا امر به التحقق
على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير
الوجود فهو محتاج فى التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج فى تحققه الى الغير ممكن اقول
هذا الوجه تخصيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا
فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا لكل مفهوم
مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود وكل ما هو
محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره
وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شىء من الممكن بواجب فلا شىء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب فقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود
الذى هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل هذا الوجه ومدار الجميع على
توهم ان الوجود امر به يكون الشىء موجوداً ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود
هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مراراً فان الوجود والتحقق وكون الشىء موجوداً
وكون الشىء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا
من السلوب والاضافات عين ذات الواجب تعالى مع تباينها وعدم امكان حمل
بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو فى كونه مجرداً
محتاجا الى التجرد فلو كانت ذات الواجب غير مفهوم التجرد فهو فى كونه لا يحتاج فى كونه
مجرداً الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من
ان يخفى لان التجرد عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه خارجين عن





تقدمها الوجود العقلي ولم يكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكتف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود
الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي
فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان رجوعا الى الجواب الاول الآتي
كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها
الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي
فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها
بالوجود العقلي لمعلولها ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على
الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على
وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل الواجب عاقل بل اللازم ان يكون
قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه وقد استدل بوجوه
اخر منها لو زاد وجوب الواجب على ماهيته لزم كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا
له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لان ذات
الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون
غير الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب ايضا
لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلهما ومنها
لو زاد وجود الواجب لاحتاج الماهية احتياج العارض الى المعروض وكان ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا
لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه
ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه
ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها

وجوده الا فی وجود نفسها ولا فی وجود غیرها هذا ولذا اجاب البعض عن النقض فی شرح الاشارات

بان کلام الناقض مبنی علی تصوره ان للمهیة ثبوتا فی الخارج دون وجودها ثم ان الوجود

یحل فیها وهو فاسد لان کون المهیة هو وجودها والمهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی

العقل الا بان یکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل ایضا وجود عقلی

کما ان الکون فی الخارج کون خارجی بل بان العقل من شانه ان یلاحظ وحدها

من غیر ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ لیس باعتبار لعدمه فاذن الاتصاف

المهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان المهیة لیس لها

وجود منفرد ولعارضها المسمی بالوجود وجودا اخر حتی یجتمعا اجتماع المقبول

والقابل بل المهیة اذا کانت فکونها هو وجودها والحاصل ان المهیة انما یکون

قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان یکون فاعلة لصفة خارجیة

عند وجودها فی العقل فقط الی هذا الکلام وفیه نظر لان الاتصاف اذا کان امرا

عقلیا یکون الصفة امرا عقلیا فلو فرضنا المهیة فاعلة لتلک الصفة لم یلزم کونها

فاعلة لصفة خارجیة بل انما یلزم کونها فاعلة لصفة عقلیة کما انها قابلة لصفة عقلیة

فاین الفرق ووجهه صاحب المحاکمات بان حاصل الجواب انه ان اراد بقوله

المهیة قابلة للوجود انها کذلک فی العقل فلا نم انها لیست بمتقدمة بل هی متقدمة

بالوجود العقلی ضرورة ان المهیة یتحقق فی العقل ولا ثم یعتبر الوجود الخارجی لها

وان اراد قابلیتها للوجود فی الخارج فلا نم ذلک وانما یکون قابلة فی الخارج لو کان

للمهیة وجود منفرد وللوجود وجود منفرد کما فی اتصاف الجسم بالبیاض وهو ممنوع وقال

هذا غایة توجیه الکلام فی هذا المقام الی هذا الکلام وهو غیر موجه بعد اما اولا فلانه

ح یکون قوله ولا یمکن ان یکون فاعلة لصفة خارجیة عند وجودها فی العقل

فقط لغوا لا مدخل له فی الجواب واما ثانیا فلان للناقض ان یقول لما کان قابلیة

المهیة للوجود وانما قابلیة بحسب العقل وکونها کذلک فی تقدم العلة القابلیة

في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينافي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون في جار

اختلاف جزئياته في العوارض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيرها مع انه يقتضي

ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجوب الخاصة بحيث يخالف الفرد بالحقيقة

يقتضي وجوبها الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة وللممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق

مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافي يقتضي في

الواجب طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون

وجوده زايدا على مهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة

متقدمة على معلولها واما ان هذا التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود

هو المهية من حيث هي هي فتقدم ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة

وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه

بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورد المص بان الكلام

فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود و

تاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء

موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان

فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ القبول خاليا عن الوجود اي غير معتبر

فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع

المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه

بالوجود فانه لا معنى للافادة سوى ان تلك المهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع

تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف

المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن

مبدا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع عقلي وجود المؤثر الموجد

فان مرتبة الايجاد فرع مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار

كلها انه لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع فى زيادة الوجود

الخاص وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الوجود على

حقيقة الواجب الخاص فانا نقول الوجود الخاص هو الذى ندعيه انه عين ذات

الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق لا يقتضى العروض ولا اللاعروض

انما المقتضى لعدم العروض هو الوجود الخاص الذى هو عين حقيقة الواجب فلا

يلزم احتياج الواجب فى تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك اذا كان حقيقة الواجب هو الوجود

المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم

ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول لا ان ما به

المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا

نقول لذات البارى نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب

وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لنقاس

عليه الباقى السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا كونه مفهوما واحدا مشتركا

بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر و

على هذا يتم كثير من القواعد كما سياتى فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض

لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب

لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده عرضى وليس هو

طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده كما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك

لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة

نوعية هى تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها

لا اشتراك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك

الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نم

لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذات لا ينفى الاشتراك

القول بالتشكيك واما الوجود الخاص فلانه ليس معلوم كان ذاته ليس بمعلوم ايضا
فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة
الواجب وكذا نقول الوجود المطلق م

اثاراله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات معوض بوجوه الاول معلوم بالضرورة
وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد
مشترك واحد بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي
العروض في الواجب والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ثانيهما والثاني يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيحتاج الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون
ممكنا هف اجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة
بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة
العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غير الثالث ان الواجب مبدا للممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدا لجميع الممكنات وهو ح
لاستلزامه ان يكون زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا فان كان الوجود مع قيد
التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه هو التجرد عدمي وان كان بشرط
التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم يتخلف عنه لانتفا
شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا
بواسطة شرط انتفاء المبدائيه الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود
ويخالفها في المهيه الحقيقة ومابه المشاركة غير مابه المخالفة فيكون وجوده مغاير لحقيقته
الخامس ان الواجب اذا كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد
الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد
التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب
او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بالشرط الذي هو التجرد وان
كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فح ضرورة امتناع تركب الواجب
خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب فالجواب عن هذه

فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا وهو عين ذاته مع انه مقصود هم الاصلى
لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته وانما
فاافتقار الوجود الى الماهية التى يقوم بها التحقق ولا يقتضى بكونه كيف ولا معنى لوجوب الوجود
سوا معنى كونه مقتضى الذات التى قام به الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود كان معناه ايضا مقتضى ذات الماهية
من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء فى اثبات هذا المطلوب وقد يخلص
بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زائدا فلابد ان يتصف
به ذاته فى نفس الامر والا لم يكن موجودا فيهما واتصاف الشئ بالوجود لابد له من علة لها
يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف هذه الاجوبة
بان يقال اذا كان على ما سيجئ فقال بعض متاخرى المتكلمين ومنهم المحقق وعيكران
يجاب ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شئ بامر اذا كان ممكنا
وكان ذلك الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف بهذا الامر
لم يكن هناك علة يجعل لذلك الشئ متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف

بالبياض وجاز ان لا يتصف احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف صح

بالوجود وجاز ان لا يتصف به [illegible] لا يتصف بالبياض [illegible] لا يتصف
احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشئ بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم
يجز ان لا يتصف بها لم تكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا
فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن
هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد المتساويين
على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى العلة وترجيحها
وما قيل ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه انه ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
لا ان هناك اقتضاء وتاثير ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون

لا يكون جزءا من غيره على معنى انه يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية

بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما

حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون

الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول ح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن الغير

لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا ح لانه ان كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال

يكون الواجب الموضوع والشيء الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة محصلة

غاية الامر ان يحصل بينهما حقيقة اعتبارية واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتبارية

واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الحال حالا في الواجب

وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر

كما في العناصر المجتمعة التي حلها الصور النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج

او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا

لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة والصفة

مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر

والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام

في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره

في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما

خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا

وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك

اذا كان المفتقر ماله عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم

وسياتي لا يقال ان هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص لانا نقول لا بد

من دليل على ان هناك ان وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه

ليس من المعقولات الثانية لا يتوهم ظاهر ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته

وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لاستغنائه عن الحال يكون

هو الموضوع والشيء الاخر هو العرض فلا يحصل منهما

حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة

اعتبارية وان حل كل منهما في الاخر وكان الحال هو الواجب

لزم امكان الواجب لان الحال يفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير

ممكن تح

الحصة طبيعة كلية مقيدة بقيود خارجية منه

والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اوليس بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي

الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او

لا وهو الواجب ولو فرضنا تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق

الذهني الى جزءه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان الشئ مركبا في العقل

ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا تمييز بين وايضا لزم ان يكون

للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه مح بالضرورة

فان مطابقة احد المتغايرين لشيء ينافي مطابقة الاخرى له بالبديهة اجيب اما عن الاول

فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل

لو حكم بانهما متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط

صورتان كما ذكروا بما جعلت بكونه محالا من بديهة وهمك لا لفك الصور الخيالية

كالمنقوش على الجدار والمتماثل في المرات فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية

يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط لذلك يتسارع وهمك الى ان الامر الحال في الاجزاء

العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صورة عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل

من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضيها تلك

الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات

بحسبها لم تستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة تشخص بخصوصه واخرى مطابقة

وهي جنسه لا يقال واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشئ لان كل

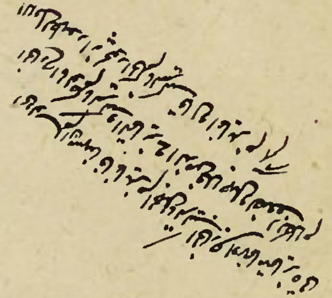
مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره

في مهية الشئ لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره من المهيات لم يحتج الى ان

ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس

منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي

ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني الواجب ان الواجب لا



ممكن

المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشئ بعدمه فى نفسه كما ان الحدوث
عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بعدمه فى نفسه كما ان الحدوث واما مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف فليس حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قديما والحاصل ان وجود الشئ
فى نفسه هو الذى ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره فانه فى الاصطلاح لا يسمى
قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم او بالحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له فى لزوم
التسلسل اذ لنا ان نقول لو اتصف شئ بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف
واتصف القديم بهذا المعنى اعنى عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف واتصف القدم
بهذا المعنى اعنى عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثانى
يلزم ان يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل فى عدم مسبوقية الاتصاف
بعدمه سواء يسمى قديما او لا وكذا الكلام فى الحدوث اجاب المص بانهما ينقطعان اى ينقطع
تسلسلهما بانقطاع الاعتبار يعنى كما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب تسلسلهما
ايضا انما اعتبرها العقل باعتبار العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية فيهما فى
الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون تناقضا بين النفى والاثبات
وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى فى الموجود اذ كل
موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو والجمع اما منع الجمع فلما مر ان
الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات
او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون
واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتى على المركب ولا يكون جزءا من غيره ولا يزيد
وجوده عليه والا لكان ممكنا يعنى ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم
امكانه الاول ان لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن
والا احتاج الواجب لذاته فى ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشئ غيره

مبحث خواص الواجب

بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي و
رد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير
دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه
وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا لارتفاعه موجبا لارتفاع ذاته
كما ان ارتفاع ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب ذاته دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة
لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الى قدم القدم
وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث
الذاتيان فانه وان امكن اجراء الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث
موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل
الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤها في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم
الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم
المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه فكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا
ولما استشعر السائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف الشيء بالقدم والحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل لحاله وان كان باعتبار بين بان ذلك انه
لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم
اما عدم ذات القديم او امكان زوال الصفة القديمة عنه وكلاهما محال وكذلك نقول
لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي

فانه عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر اخر والقدم والحدوث

الحقيقيان لا الاضافيان واعلم انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان حقيقيين

وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما

يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم

الاضافي منهما على ما مر تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان كما

انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر

فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فالمصنف ذكر لكل من القدم والحدوث

معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني وهو حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون

منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام

والا تسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا

بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة

الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين

يلزم ان يكون للزمان زمان اخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في

مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم

القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح لجاز وصف الزمان بالقدم

بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم

القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال

والحدوث الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء

بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا

المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض لوجوده

ولعدمه مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء

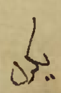
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات على ما

المعية فی اجزاء الزمان عدم تحقق المعیة الذاتیه علی رایهم ومقولیته بالتشکیك اختلفوا
فی ان مقولیة السبق علی هذه الاقسام بالاشتراك اللفظی او بالاشتراك المعنوی علی سبیل
التشکیك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام فی معنی السبق
لکن لا علی التساوی فان السبق بالعلیة اولی بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان احتیاج
الی الاحتیاج الی العلة المؤثرة الموجبة اقوی واکمل من الاحتیاج الی علة غیرها فما یتفرع
علیه من الترتب العقلی یکون اولی واکمل وهما اعنی السبق بالعلیة والسبق بالطبع اولی
بمفهوم السبق من غیرهما کالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ یجوز فی هذه الثلثة
ان یصیر السابق فیها متاخرا وهو هو بعینه بخلافه فی العلیة وبالطبع ولذا قیل
هما سبقان حقیقیان ویحفظ الاضافة بین المضافین فی انواعه ای انواع التشکیك
وهی ثلثة التشکیك بالاولویة والتشکیك بالاقدمیة والتشکیك بالاشدیة یعنی
اذا کان السبقین بالاضافة الی سبق اخر موصوفا باحد انواع التشکیك کالاولویة
مثلا بان کان احد السبقین اولی بمفهوم السبق من السبق الاخر کان التاخر الذی هو
مضایف للسبق الاول بالاضافة الی التاخر الذی هو مضایف للسبق الثانی موصوفا
بذلك النوع من التشکیك بمعنی کان التاخر الذی هو مضایف الاول اولی بمفهوم التاخر
من المتاخر الثانی وهکذا الحکم فی الاشدیة والاقدمیة والاضافة بین السبقین
اذا کانت بنوع من انواع التشکیك کانت تلك الاضافة منحفظة بین مضایفیهما اعنی
باخریهما فی ذلك النوع من التشکیك وحیث وجد التفاوت فی مقولیة السبق
علی اقسامه امتنع جنسیته لتلك الاقسام بناء علی امتناع اختلاف الذاتیات
بالتشکیك وقد عرفت ما فیه والتقدم دائما لعارض زمانی او مکانی او غیرهما
یعنی اذا نظر الی المهیة من حیث هی هی لم یکن متقدمة علی غیرها ولا متاخرة و
انما یعرض لها التقدم والتاخر بامر خارج عنها اما زمانی کما فی التقدم بالعلیة
او بالطبع هذا کله ظاهر وانما الاشکال فی القسم السادس اعنی التقدم بالذات

٤٥

يكون بينهما ترتب اولا الثاني الاول التقدم بحسب الرتبه الثاني اما ان يكون بينهما احتياج
اولا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا
والاول التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون
تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم
ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا بالطبع وان لم
يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر
بينهما ترتب فالتقدم بالرتبه والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس
الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية
فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة
واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كامومين متحاذيين
ولا في المعية في الشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول
واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة
كامرين اشترطا بشرطية واحدة فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في
المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين على معلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع
توارد علتين مستقلتين على معلول بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة
مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلف الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية
على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي
المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى
الذي نسب اليه التقدم والتاخر وما قيل ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان
بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يخصصون السبق الذاتي في اجزاء
بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق

والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق و
التاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتيه الاوليه للزمان وعروضها بغير واسطة فما يعرض
لاجزاء الزمان اولا بالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل
وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب
بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانيه ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة
متقدمة على هذه اتجه ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان
تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يتجه ان يقال لما
ذا قلت تقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان
ما ذكروا من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
ايضا سبقا زمانيا لانها ايضا قبليه لا يجامع القبل مع البعد واما ثانيا فلان انقطاع
السوال عن قولك امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان
المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السوال
عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل
على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السوال عند ما ذكرتم لا يدل عليه و
لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت و
ذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم
لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا
تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان
يكون مع الزمان زمان والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع
المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان



او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او
بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المذكورة كما لاجزاء
الزمان بعضها البعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع
لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة للبعض اولى من العكس فلا علية
ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون
اجزاؤه الا مفروضة وما اتفق من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من
السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول مدفوع
بان ذلك غير لازم كما في سبق العلل المعدة فانه سبق العلة عن الفاعل المستقل بالذات
وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف
لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان
ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر وتسلسل واجيب بانه
يجوز ان يكون بالرتبة فالامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي
وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او
عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس كذلك وللقايل ان يقول
السبق بالرتبة هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدا
واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا
يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يتفق السابق ان لم يجامع المسبوق فنسميه سبق
زماني كما نقول له ان نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود
زيد اما ان يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان
سابقا على زمان وجود عمرو وسبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عايد
الى السبق الزماني فانه كما هو عبارة عن ان السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع معها
البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق

بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا
مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير مناف
لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر يتوقف كان معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان مستجمعا الشرايط النافية
وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد بعدم حركة اليد مع جميع
ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني
التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع وبعض
التقدم بالعلية باسم المتقدم بالذات والشيخ استعملها فاطيفوريا من الشفاء
كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى الكل وقال لا
يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتهما
سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي
بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه
اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج
او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا تجامع القبل مع البعد كسبق
موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه
وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس
الانواع الاضافيه المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة
حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدا فقد يتبدا
بمبدا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخر وقد يتبدا
من الباب وينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس

بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة
الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا انتفاء
مانع او مع اعتبار شيء معهما من شرط وارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع
الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت
العلة التامة هي العلة الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها
لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم عليها مع انضمام امر اخر الية قال صاحب المحاكمات ان العلة التامة
ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيان
اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجد اليه عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على
اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيره وح لا ينفك عن المتقدم بالعلية على المتاخر
كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم
بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما
سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم
الفاعل اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المص
في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا
ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر

ثم كل من القدم والحدوث قد يعتبر حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد
بالعدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص
الغير بالعدم فيراد بالقدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان
وجود الشئ اكثر مما مضى من زمان من وجود شئ اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني
قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني
اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما
في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر
بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس
قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون
زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه
فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني
فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق
عليه الحدوث الاضافي فذلك فانما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابنه مثلا فهناك امران
احدهما الاب اذا قيس الى ما بعده وهو من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا
من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث
الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم
اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث
الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابله يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل
بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع
وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة

بمعنى

على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب التعليلات يلازم لمهية الممكن تكرارا
ونسبة الوجوب الى الامكان نسبته تمام الى ناقص لان الوجوب تاكيد الوجود وقوه
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي
ايضا وهو عبارة عن التهيؤ الكمال يتحقق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع
قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير
مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من
استعداد الطفل ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بالانتفاء الاسباب
وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض
للمركبات ارادوا بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا حالة لمادة وكل مادي مركب لكن النص سيبطله وغير الامكان الذاتي لانه قابل
للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن من انه يعدم
ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قايم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين
لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق
في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئا اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه
كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في
الاعيان ولانه يقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث فيه بخلاف الذاتي
فانه لا يقتضي رجحان الوجود والعدم لكلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان
اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث فالقدم والحدوث صفتان
للوجود واما المهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بها وقد يوصف
بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم

مالم يجب لم يقع لان رضنا لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى
لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود
تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان
كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان
كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف
الراجح وح يثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع
او لا يجب بل يصير اولى فنقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من انتهاء الى الوجوب
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب عليه الكلام من علته فوقع
والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حال
كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة متصفة بالعدم واذا وجد الممكن او عدم يلحقه
بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط
المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه
بشرط كونه معدوما لا يخ عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية
يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية
الممكن والا لجاز انفكاكه عنه وعند الانفكاك يجب المهية او يمتنع فيلزم الانقلاب
ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان
ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق
على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية
ولا يخ عنه عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم
هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان محل جواز العدم

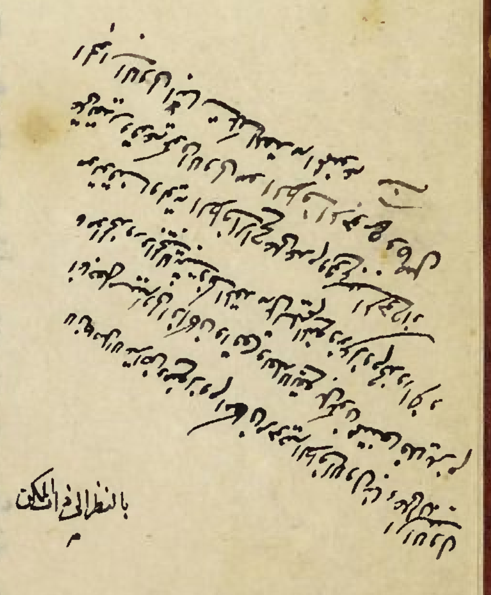
مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضيا لذات الممكن هذا خلف قيل و
لو سلم انه يجوز رجحانا صد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا
فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه
الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا وايضا ذلك الرجحان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا داحجا غير منته
اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فاذا
كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر
في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرده رجحانه وقد فرضنا
لذلك هذا خلف واذا ثبت ان الاولوية لاحد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا
ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب
تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون
الامر الخارج عن ذاته الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح
فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز
ان يوجد من غير حاجته الى المؤثر الموجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع
وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها
فعدم سبب الوجود وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض
ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته ثم لا يجوز ان يكون عدمه
مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل
ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل

هذا السؤال ليس مختصا بالدليل الاول بل يرد على الدليل الثاني ايضا بان يقال
يجوز ان يكون المرجح عدم امر اعم من ان يكون عدم سبب الطرف المرجوح او عدم امر اخر
فلا يتوجه ما توهم ان العدم عدم وعدم العدم وجود حتى يدفع بان العدم
فيكون اثر الموجود ويمكن دفعه عن كلا الدليلين بان مقصد المحقق لا بد ان يكون
موجودا الكون يتغير ومع ان ثبوتها كاف في اثبات المطلوب وباقي المقدمات استدراك
منه

وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوبه مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات
مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة
انفكاك الوجود عنه ولا يعني بالواجب الا هذا واعتبار الواسطة المستندة اليه لذاته
لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب
ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به ان يكون الالتفات اليه
كافيا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فانما يكون كذلك في
حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى
اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب
لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى معا في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك محال
وحينئذ يقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوالها بالذات
هو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة
الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعا بالذات كعدم
العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان
الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف
اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها
والمقدر خلافه وانت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم الاعتراض وتغيير للجواب
فالجواب ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا
لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ما فرضناه
ممكنا واذ جاز وقوع سبب المرجوح جاز دجحانه على الطرف الراجح

بالنظر الى ذات الممكن

كان له سبب ايضا والنظر الى ذات الممكن ... متعلقا بها ...



اشى

عليه بانه اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها
الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد وبهذا صح ان تقول فحدث وبالله
تم المطلوب قلنا تاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى
ذاته بمعنى لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشئا عن
ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد الممكن بذلك الرجحان
من غير احتياج الى غيره فينسد اثبات الصانع اذ لولا انه مع ذلك الرجحان لم يجز وقوع
الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا
الى ذاته ولا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان
الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق باولوية احد الطرفين لذاته فاذن لم يمكن طريان
الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا
وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان
لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب وان صار فيلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان يقال المفروض هو ان
ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منتهي الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك
الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضي
الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان
اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور واما ثانيا
فان قلت انما كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الوجوب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب

المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات هنا لا يحتاج الى وسط ولزوم
بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا ببعض الاخر ليس لزومها فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين
من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلوم آخر لكن مجرد العلم بالامكان
يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولين لعلة واحدة على انا نقول البديهة
يشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما
فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا
في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول والاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان
العقل يحكم بان الممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احدهما على الاخر
والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو
مركوز في طبايع البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي
الذي هو مؤدى لفظ [illegible] الامكان والحاجة وهو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يبطلها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة
هي الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما
لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب الوجود بالذات وان كان محالا لم يحكم بحاجته الى
المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب
المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاب المتأخر عن الايجاد المتأخر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب
والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة
او جزءها او شرطا تقدم على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث و
خمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدمة عليها وعورض بان الامكان صفة الممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة فلا يكون علة للافتقار

التقدم

فى ذاته ممكن الوجود ولشئ آخر فان الشئ قد يكون ممكن الوجود وممتنع الوجود
لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حصول الاعراض فى موضوعاتها لانها جواهر
ولا حلول فى هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا فى ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور
الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع
الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل
اذا لاحظ كون الشئ بحيث تستوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته
حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا من غاية لممكن يرجح احدهما على
الآخر هو العلة سواء لاحظ فى تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوى
مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام
ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصور بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علتها بحسب نفس الامر بل المقصود ان
العلم بامكان الشئ يستلزم العلم بافتقاره وقد يستلزم العلم بالعلة واجيب بان العلم بوجود
لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار
ظاهر البطلان وكونهما معلولى علة واحدة ينافى العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا
نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما الامكان او الحدوث على معنى ان علة الافتقار ليست
خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم ان العلة ان الحدوث
ليس معتبرا فى العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا او بمعلول آخر منها والجواب انه يجب العلم
بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون
له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من عللها واما احد معلولى
علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة
الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة لجواز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة
اخرى وح لا لزوم بينهما الا بعد العلم بتحقق العلة والاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد

وعلتها يثبت ما بالغير اى الوجوب والامتناع بالغير يعنى ان الامكان انما يعرض للماهية من
حيث هى لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غيرها خوذة مع وجود علتها
وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هى وبين الوجود والعدم اما اذا
اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى
بالضرورة لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها
كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع
عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين
الامكان الذاتى والغيرى اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا
وكل ممكن العروض ممكن ذاتى اى كان الوجود اما وجود للشئ فى نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجوده
لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود بشئ آخر سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض
فى محالها او حلول الصور فى موادها اولا فهو ممكن الوجود فى حد ذاته اذ لو كان
ممتنع الوجود فى حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود فى ذاته
لما امكن حلوله فى غيره فظهر ان امكان وجود شئ لاخر نوع لامكان وجوده فى
نفسه اقول هذا مخالف لما تقدم من ان وجود شئ لاخر فى الخارج وان اقتضى وجود
ذلك الاخر فى الخارج لكنه لا يقتضى وجود ذلك الشئ فان العمى مثلا موجود لزيد فى
الخارج مع انه غير موجود بنفسه فليس كل ممكن الوجود للاخر ممكن الوجود فى
نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود مثلا لزيد فى الخارج وان لم يكن ممكن
الوجود فى نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد الماتن بممكن العروض ما يكون ممكن
الوجود لشئ آخر على وجه اى وجه كان بل هو ممكن الحلول فى شئ آخر اما حلول الاعراض
فى محالها او حلول الصور فى موادها ولا عكس اى ليس كل ما هو ممكن الوجود

وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك

وكلاهما وجوب بالغير فكل ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير

وجود الشئ فى نفسه اما امكان

ق ٢

لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير منافيا للوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب ومن لزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان تقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير ولها حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضي غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا تقتضي غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن بالذات اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير بمعنى الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فان نظم لا ستره فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير لما بينا من اللزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم والنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما الى الوجود والعدم بالنظر اليهما الى الماهية

فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب فحاصل الكلام ان الامكان بالغير صح

فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان صح

كلام في لزم
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات لا يكون ممكنا بالغير صح

بالذات او ممكن بالذات وممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطل والا يلزم

الانقلاب واما على تقدير كونه واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا

بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر

عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب

اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير وانما

انما يلزم من ارتفاع الغير امكان الممكن بذلك الغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز

ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيحصل الانقلاب لكن

امكان المح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه

المقتضي الى ارتفاع الامكان المقتضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع

امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان

استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر

بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما يثبت للشيء نظرا الى غيره فاستواء الوجود

والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير والا توارد

علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى

شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات

او على الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود او العدم وكل منهما

بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يخرج الممكن بالذات

عن كونه ممكنا بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات فلما اقتضى الوجوب بالذات

فلما طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذ لم يبق

الوجود واجبا فقد زال الاقتضاء فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل

لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا

ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع صح

المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده وعلى ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
بحسب الفرض لا بحسب الواقع وفايده وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه
اظهارا للملازمة لانه بهذا الفرض هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل يمكن
ان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا
على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له والتقدير عدم الفرق بين امكان
المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن
كون الممكن بلا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا
نمنع تحقق المقدم وما ذكره في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي واقول وهذا القايل وان وفق على دفع الاستدراك
لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع
الاستثناء على المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي
استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي غير الذاتي الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والامتناع بالغير ومعروض
ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته
عرض له الوجوب بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير
والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما في حالة واحدة معا وهو مح
وكذا الممتنع بالذات لا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع
انقلاب احد هذه الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب

واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير

لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني ما ذكر في الواجب

كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة مفتقرة الى موصوفها فكان
موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول لا نسلم ان الموصوف بالصفة
الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخصر لو كان
الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
واقول مندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم ولا دلالة لهذا
الدليل على امتناع العدم ليس موجودا وجوديا فرد من الامتناع وهو امتناع كونه
العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من
ان كون مفهوم وجوديا لا يكون يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود وتارة الى العدم كما ان الواجب كذلك على ما
اختاره المص واعلم ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود
ضرورة تقدم الموصوف بالصفة ولو بالذات ولكن وجود الممكن متاخر عن امكانه
بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد هذا من فروع القانون
المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين
الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي لا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا لكن
لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين الامكان والا
المنفي لا يستلزم ثبوته لما بيناه من ان الاعدام قد يتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي
بما فسرنا دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين الامكان المنفي والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم
استلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض
التالي صادقا عنده وعلى ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين الامكان والامكان

اخرى

اي الامكان الذي فرضناه منفيا صح

نفي صح

المنفي

منافٍ للوجود فيستحيل ان يتّصف به اولاً والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي
لا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا
عن امر معدوم في الخارج سواء هو الوجود وغيرهما مر من ان الوجوب ليس بموجود في الخارج
والثاني لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل
بل وفرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد اعتبار الوجوب وفرض قطعا لم
يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في
نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه
الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب يقتضي اللاوجوب وهو عدمي لكون
العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما
لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق
بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء
منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل
بينهما والمتقابلان اما وجوديان معا كالمتضادين او المتضايفين واما
احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما
هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا
وذلك منافٍ لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين
على ان معنى الوجودي هناك ما ليس جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج
اولا والمراد بالوجود ههنا الموجود الخارجي فلا منافاة اعلم ان الوجهين
الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية
التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغيرهما فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق

بالنظر الى ذات الواجب لكونه يكون ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات
الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب
وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجوب الوجوب والثالث ان الوجوب مقتضى لازم
لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب
عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم مستلزم لامكان اللازم واذا امكن عدم
الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم
لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من
ان ذلك لا يتصور بعد كون فرض الوجوب من الامور العينية والصواب ان
يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعنى عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان
ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن
موجبا او اجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان
نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل
وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب
على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على
الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل
بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات
اللازمة لتأخرها عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك
فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود موصوفاتها يجب ان يكون
اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم
المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون
العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود ويمكن العدم

ولجيا ممكن لما سيأتي

فان بين الملازمة بانه لو كان ممتنعا لزم امكان الواجب اجيب عما سياتي انفا ولو كان
الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة
الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب
بيان الملازمة من وجهين الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به
فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب اما اولا فانا لا نسلم ان الوجوب امر يجب به الواجب
بل هو عين كونه واجبا فليس ثمه علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان
من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان
وجوب الواجب جايز الزوال كان الواجب ايضا جايز الزوال لان زواله بان لا تقتضي
ذاته وجوبه واذا جاز ان لا تقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فيكون
ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان
فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما
يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه
وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله ان زوال الوجوب بان
لا تقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الواجب بها حتى يلزم ان لا تقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها
يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من
الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
المحل الموجود بها لو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض
المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك فذلك سفسطة ظاهرة البطلان
والحق في الجواب انه لو كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما تقتضي وجود
نفسه تقتضي وجوب وجوده ايضا فالوجوب وان كان جايزا الزوال

الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشئ على المعدوم لا يقتضى
ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا تنافى كونه وجوديا بوجود منه
بعض الجزئيات كما فى سائر الكليات الوجودية ولا استحالة فى اتصاف فرد معدوم
بمفهوم وجودى بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان
من غير لزوم محذور ثم لو لم يصدق الشئ الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر
هنالك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب
الوجود ممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن واستحالة التسلسل
يعنى لو كانت هذه الامور متحققة فى الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها
لا يخلو عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما
يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة فى الخارج اما اذا
كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود
قوله فاتصاف ماهيته بوجوبه لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف
ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود فى الخارج حتى يلزم التسلسل
فى الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة
الى ما بطل ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اى يكون اى فرد يفرض
منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه
بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية
واللزوم والتعين والوحدة وكذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان
ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا
وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه فى الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا ولا اجراؤه فى الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان

الوجود والعدم

وفيه نظر لانه

وايضا

وذلك لان تعيين ح

لا فى علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا لان تعيين احد طرفيه فى ذلك الزمان موقوف
على حضور ده ولانه لا تعيين هناك بايجاب الذات لان الكلام فى الممكنات ولا
بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعيين
احد الطرفين فى الحال وذلك لا ينافى تعيينه فى الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة
الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل ايها فى المستقبل
تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى
اشترط فى كونه الوجود ممكنا فى زمان الاستقبال العدم فى الحال لان الشى اذا
كان موجودا فى الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا
ورد عليه بان ضرورة وجوده فى الحال لا تنافى امكان عدمه فى الاستقبال و
لو وجب اشتراط عدمه لئلا يكون ضرورى الوجود لوجب اشتراط وجوده فى الحال
ايضا لئلا يكون ضرورى العدم فوجب ان يكون فى الحال موجودا او معدوما
معا او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط عدمه كذلك العدم
يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
واشار الى الاول بقوله ولا يشترط العدم فى الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظ
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود طرا
فى الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم
ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم
بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه بشرط الوجود فى الحال من غير لزوم محذور والثلثة
اعتبارية لصدقها على المعدوم لان الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم
والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على
المعدوم يجب ان لا يكون متحققة فى الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود
ويبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامكان والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة

وايضا لو اوجب الوجود فى الحال ضرورة عدمه فى الاستقبال لا يكون
لا وجب العدم فى الحال ضرورة عدمه فى الاستقبال فلا
ممكنا صرفا فافهم

لم يرد به تصادق الوجود المطلق والامتناع المطلق حتى يقول انهما كيفيتان لنسبتين مغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحد متصادقان كالمشتقين منهما فانا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني طرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الموجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه كما مر لما بينا آنفا من امتناع الحمل اولي فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بهذا الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه

لم يقل هنا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء م

بين تلك الكيفيات م

لما العموم بحسب التحقق

بكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان

يزول وقد توجد الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة

الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيها دون الخلو

لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد

يمتنع علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا يمتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير

ومانعة الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير فى

الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا

يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان

الذاتى واحد الباقيين اقول هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشئ الى نفسه

والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى الايجاب

والسلب فان الوجوب عبارة عن ضرورة الايجاب للمحمول للموضوع والامتناع

عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا البارى تعالى موجود بالوجوب كان ~~معناه ان~~ شريك ~~لا امتناع~~

~~ضرورى الثبوت له~~ فاذا قلنا شريك البارى تعالى موجود بالامتناع كان معناه

ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه

يعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق

كل منهما على الاخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع

العدم وبالعكس وكذا ~~وكل ما هو ممتنع فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو ممتنع العدم فهو~~

~~واجب الوجود~~ وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما

على الاخر كان يق وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد

المبالغة فى استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود

الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايران

ذاتا وكذا كيفياتهما فلا يتصادقان تحقيقهم نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول

انت خبير بان ...

بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح ولا يخفى على ذى مسكة ان الامرتبة فى الوجودية اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصاير ثاقبة
وانظار صايبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه فى المراتب الثلث فى
للوجودية فاستوضح الحال فيما يورد فى هذا المقال وهو ان مراتب المضئ
فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اى الذى استفاد ضوء من غيره
كوجه الارض الذى استضئ بمقابلة الشمس فههنا مضئ وضوء يغايره ومضوء
وثالث افاده الضوء الثانية المضئ بالذات بضوء هو غيره الذى يقتضى ذاته
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء بضوئه فهذا
المضئ له ذات وضوء يغاير لذاته والثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس مثلا فانه مضئ بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اقوى واعلى ما يتصور فى
كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضئ مع ان المضئ كما تبادر
اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتبادر فى العامة
وقد وضع له لفظ المضئ فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ
بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان
ما كان حاصلا لكل واحد من المضئ بغيره والمضئ بضوء هو غيره اعنى الظهور
على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل فى نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته
بل الظهور والضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر
لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث
فى الامور المحسوسة فقس عليها حالها فى الامور المعنوية المعقولة ومن البين
كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون فى اعلى
مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات
الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات وتتصف الذات بالآخر

ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يتوهم مراد من قال ان الوجود الخاص الذى هو عين ذات البارى مقتضى للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص تقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون للذات الواجب ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود من اثبات كون البارى تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تعالى فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد دليلا من ذلك مقالة لبعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا يزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته ووجود يغاير هما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهه فى انه ح يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء ذاتيا يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك الوجود عنه

الثا وحاصل الجواب بانه ليس واجبا بالمعنى م

فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان ذات البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق م

فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق م

بيان الواجب ذات ماهية ووجود

تعالى هو الوجود الخارجي والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون وجود الخاص الذي هو عينه مطلقا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضى الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا موجودا او ما في اقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الوجوب ما يقتضي ذاته ان يكون وجود الكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا في القسم الممكن اذ لا احتمال للقسم الاخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا على هذا التقدير يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضه مفتقرة اليها فيكون وجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجوب بمعنى استغناء عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم

ذاته

هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا كما يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة
وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع
ذلك حصرا عقليا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا مصرفا لا يهمنا فان قيل على هذا
الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى
تعالى واجبا لان وجوب الواجب عندهم عين ذاته والشئ لا يقتضى نفسه والا لزم
تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكره وهو صفة للذات
بالقياس الى الوجود والثانى صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا
عما سواه فعلى مذهبهم يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة
الذات الى الاقسام الثلثه الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان
الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك والبارى تعالى لو لم يكن
من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لامتناع الخلو تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود ولا يتصور الا
فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم
فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته
وجوده وهو الممكن واذا لم يكن ذات البارى تعالى من هذا القسم فاى شئ من هذا
القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ به فى
الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود يحتمل فى العقل الانقسام
الى قسمين ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظهر انه لا يمتنع ايضا وجوده
والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ هو فى حيز الامكان ويكون منها اما اذا
اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم
اعنى ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى
الراى لكن التحقيق يقتضى امتناعه وما يتوهم من ان الوجود الذى هو عين ذات البارى

وذات

والعدم

يكون

ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة
الوجود لذوات المهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للمهية نظرا
الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة
انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها
والبحث في تعريفها كالوجود اى البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود
يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ذكر كذلك
هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى
فكر فالتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منهما
يشتمل على دور ظاهر اذ عرف الواجب اى وجود المحمول الذي هو الوجود او غيره
للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امتناع انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع
الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا
كل من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون
القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة حقيقية لا يمكن
الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا احدها منها
ههنا وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوع
سواء كان النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك
النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب
والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتحقق قسم رابع وهو ان يكون ذات
الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا
الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او بالعكس
مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي المنع
عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما

قسمة

او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها ام

الثالث

اقول المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلابد من رابطة بينهما والرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد
ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا اذ لا فائدة
في ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم
حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم
غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود و
العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين
الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع
وح يوافق الجهة المادة او غير موافق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة
المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في نفسها واعتبار ما
متعلقه والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل
كيفية كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كانا وسلبا وعلى راي قدمائهم
يستحق كيفية كل نسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل
كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص
مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين
ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان التي
يبحث عنهما في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في
هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل
على ان الوجوب وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب
المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات لوازم لذاتها والجواب انه

لقاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانهما اعم
سان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيهما العموم في العدم وهو
مشهور وللكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق
سمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفي والاثبات
و بينهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك
ولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم وادا حمل
وجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره
ليكون محمولا لذلك الشيء ويسمى ذلك الحمل بسيطا ويسئل عنه
بسيطة والثاني يكون رابطة بين ذلك الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا
ان الغير موضوعا ويسمى ذلك الحمل مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين
مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخلو تلك
في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت
صفتها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والدالة على تاكد الرابطة و
الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى
ان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة
الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة ح هي الامكان ككيفية نسبة
الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على تاكد الرابطة والامكان
ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع
على وثاقة ما يقابل النسبة التي هو عارض له وكذا العدم يعني عدم
ايضا على قسمين عدم الشيء لنفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون
والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخلو عن المواد

فان قيل عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشئ با[لامر في]
الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذه[ن]
لما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذه[ن]
فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهيات و[هي ما]
يكون منشا لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجو[د الخارجي]
وهي ما يكون المنشا فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهو ما يكون منشا[ه]
الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشا العلية فيه
وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشا العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكو[ن]
لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل و[لا]
يقين في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن
لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن يحكم بان عدم العلة وعدم المعلول
عدم العلة بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في [الذهن]
فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجو[د]
عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشيا[ء]
[المتعاكسة] المرتبة في العموم والخصوص وجودا والوجود خصوصا ينعكس في العموم والخصوص عدما يعني
ان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا
فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا [كالنطق] اعم عدما [لانه كلما ع]دم الاخص وجودا
وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول ... من الشارح ان من حمل
العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكليف
في تصحيح قوله وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسائل المشهورة في العلم
المنطق وهو ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكرنا بان

لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول
على ان له علة ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالمعلول على المعلول
وذكر في الاشارات هذه العبارة واعلم ان الاوسط قولك الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلولا مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفل
عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر و
مثله المص في شرحه بقولنا العالم مولف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط هو المؤلف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان
ليس باني وهذا الكلام صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة
على المعلول وبرهان لمي ليس برهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ و
غيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس انه لا يجدي طائل
لان الكلام في ان هذا ليس استدلال بالمعلول على العلة بل العكس ثم قال او ذكروا
بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا قد اطلعوا هذا الاستدلال بوجود معلول
معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر
وما يبدو اني بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله
واشار الى اعتبار القيدين ههنا جميعا حيث ذكر كلامهما بهذه العبارة فقد يحصل
من انه هذا ان برهان الان يعطي برهانا في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب
فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما له سبب واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم
العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في
الذهن يكون علة في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة
برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن

فى هذه الدعوى قد ينشا الاشتباه من العقول عنها احدهما انه قال ان كل ماله
سبب ثم اورد فى الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشئ اذا كان له سبب
لم يتيقن الا من سببه فان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له
والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم للاكبر بين الوجود للاوسط
فينعقد برهان يقينى ويكون برهان ان لم يكن ثبوت الحكم فى الخارج سبب يمكن
ان يقام عليه برهان انى ما جوهر من سبب الحكم او من آخر والشيخ لا ينفى ذلك لا ...
والثانى ان مراده باليقين فى هذا الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك فى
سوال وجواب اورده على نفسه حيث قال ان قال قايل اذا ما ينا صنعة
علمنا ضرورة ان له صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو الاستدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت
مصور فله مصور وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان
هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يعتقد فزول
اعتقاد الذى كان انما يصح هو مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا فى اليقين
الدائم الكلى واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا
وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل هو ذو مؤلف
والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم وانه جزء من ذى المؤلف وهو كون
المؤلف عليه للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان
الحد الاكبر فى الشئ المتيقن بالتيقن الحقيقى لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى
ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف
شئ وذو المؤلف شئ آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف
واما المؤلف فيصح ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا الكلام وبهذا يظهر ان
ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اى الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل

المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد كما ان وجود العلة
مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة
واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما
ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له لذلك
عدمه مستلزم لعدم علل باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها
وان جاز في الذهن يعني عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر
لكن يجوز ان يكون علة في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم
العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم
المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على
عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذي هو المط وان لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك
علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان
الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا والثاني
لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية في العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال على العلية
وبرهان ان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم
في الخارج واما ان عليته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدالة على الثبوت
فان قد اورد الشيخ برهان في الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقيني
بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان
الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره
لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب ثم قد اخذ الشيخ

لكونها موجودة فى الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يق فى بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيه يستدعى ثبوت
الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم فى
الخارج اذ لو كان فيه لزم ان يكون الموصوف به اعنى المعدوم موجودا فى الخارج
وهو مح لكن يمكن ان يكون موجودا فى الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان
لا يدركه فيكون موجودا فيه لا لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال
قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اى ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد
من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا الا ان يكون
ماهية متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يق من ان العارض
للعدم المط ليس هو نفس العدم المط بل هو جزئى من جزئياته اعنى العدم
المضاف مدفوع بانه اذا عرض لامر جزئى من جزئيات مفهوم يلزم عروض
ذلك المفهوم الكلى ايض لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا
هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئى لمفهوم يقتضى اتصاف
ذلك الامر لذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته
لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم العارض له مقابل للعدم
المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم
المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف
الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكر وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة
فى الخارج اى فى نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شايع بمعنى
ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة
كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يق ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة

لامر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات للماهيات للمعقولات كما هو شان المعقولات

الثانية اقول ولا خفاء في ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من

ان الوجه قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول اليه

معناه وان اريد ان مفهوم الشيء والكلي ليس موجودا في الخارج اذ ليس الا شيئا

محضا صرفا فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا

ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلائم الاضراب

عنه بقوله بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند

عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول

الى عدم العلة فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافى عدم

الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد بخلاف باقي الاعدام فان عدم

غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر

فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وجه المخالف ان العدم

نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق واشار

اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف

الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدومات

الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز

بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن

ذلك التمايز لكونها موجودة فبين المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول

بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين

للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له

هم القايلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز المعدوم اذ لا يمكن ان يقال

ان كان تلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ لا عدم

تمايز

بل تتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض
للفرس بعد اشتراكهما فى مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
لمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق ولم لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها وبفصولها المنوعة لما هو
جنس لها فلو سلم فلم لا يجوز افراده بسايط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها
لا بتكثر موضوعاتها وايضا فان كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها من بعض
بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القايل فالوجودات الخاصة يكون عبارة
عن الوجود المطلق ماخوذ مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود
المطلق اما تمام ماهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزءها ان جعلت
داخلة فلا يصح قول المص ويقع اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة وهو معلولها
بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى
وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف
اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه فى وجود الواجب اقدم واولى واشد
واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده
ولا من ماهياتها المعروضة لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متساوى الحمول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنع والسنية
من المعقولات الثانية وهى ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست شاملة فى
الوجود اى ليس لها وجود خارجى اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت
الوجودات الخارجية فلا شئ مطلقا ثابتا الا ان الشيئية يعنى غير مقيدة
بما يعرضها ليست بثابتة فى العقل بل هى بعض خصوصيات المهيات
فى العقل وحاصله ان الشيئية لا يعقل غير عارضة لامر بل هى انما تعقل عارضة

فلانه لو كان للجزء الجاز عروضا للوجود لما سبق من ان الوجود زايد في المعقولات
بل يعرض لجميعها الكون عروضا من الجزئية ح لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه اذ لا
يكون العارض تمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما تعرض لا نفسها كالكلية
والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود حاصل لا
ماهية له مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه
والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من
الوجود على بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها
اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون
الذي فرض على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للشيء
معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان
اعتبر بالعروض يلزم تقوم الشيء بما يتصف برفعه واجيب بانه منقوض بساير المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فاجزاؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام
الى الاخر وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه فان البدن مركب من
اجزاء كل منهما متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء
غير محمولة اقول ويمكن دفع الاخير بان يكون مراده بالبسايط عدم تركبه من
الاجزاء المحمولة ليتقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام
كون الشيء الذي هو جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات
اي الوجود المطلق يتكثر ما صدق عليه من الافراد حيث تكثر الموضوعات اي الماهيات
الموضوعة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او
بسبب اختلاف ماهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او بفصولها
المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط

وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا

الوجود المطلق لم يمكن ان يتصور رفعه مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض
عروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون
موجودا ومعدوما معا لما يمكن اجراء هذا التقرير فانا نقول العدم من حيث انه
سلب للوجود مقابل له من حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع له وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع واما
ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا
وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك
الامر ونفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق
والعدم يقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم
المقيد فالظاهر انه يقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان
اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي يصير ان هما بعينهما عدما وملكة
ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به اعم من الخارجي فالمراد بالملكة
معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا تشخصيا
فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني
وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ
نوعيا وجنسيا اي ما يؤخذ نوعيا وجنسيا كذا ح ما يؤخذ تشخصيا لكن
لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان الوجود لا
لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له
اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي اما البساطة

الوجود لا جنس له ولا فصل له

7

هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اى [illegible] الوجود والعدم معًا اى مجتمعين في
محل واحد فان قيل اذا كانت مهية مأخوذة في الذهن ومعدومة في الخارج فلهما متصفة
بالوجود بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم
المطلق بحسب نفس الامر وتيصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم
الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في
الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرنا
هو ان لا يضافان الى شئ بان يقال وجود هذا او ذلك وعدم هذا وذاك
وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودًا باى وجود كان ذهنيا
او خارجيًا وبالعدم المطلق ان يكون معدومًا باى عدم كان ذهني او خارجي
اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج العدم في الخارج والوجود في
الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجًا
يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجًا وقد قيل في شرح هذا المقام
قد يجتمع العدم المطلق والوجود المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة
استلزام عروض المقيد لشئ عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار
انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع
معه وقوله يعقلان معا اى الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم
ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما
يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه مطلقا وهو العدم المقابل

٢ وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق

لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اى اختلاف الذوات بها اى بالاحوال فانهم ذهبوا
الى ان الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما يتميز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة
بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا
فايدة فى الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها ولنعرض
عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشئ اصلا لا معينا ولا مبهما
اذ يجوز ان يلاحظها العقل مجردا عما عداه بالكلية ومقابله عدم مثله اى غير مضاف
الى شئ اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره و
ما يتوهم ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع وان كان غير معين وان العدم
امر لا يعقل الا مضافا الى شئ ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة يشهد بخلافه
وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم
الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود ولم يتصور ذلك وقد يجتمعان
اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار
لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل فانا اذا قلنا كل عدم مطلقا ممتنع الحكم
فان ذات الموضوع فى هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا
له وبالوجود المطلق لانه موجود متصور فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح فى
تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد بحسب نفس الامر
اى يتصف بكل منهما فى نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع
بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا
كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة
بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى

اجسام في حال العدم ومن اختلاف ذهنهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحيوة فانهم جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا وقال
الامام الرازي هذه جهالة لا يستلزم احرازان يكون في تحركات والالوان امورا
معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة ولقائل ان يقول لمن قال
منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول
كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا مثلا تقول رجل معدوم ركب على
فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يتحرك بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة
والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال
الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني
يجوزون ان يتخيل رجلا كما ذكر فهم يجوزون الصفات المعدومة في الحركات الخارج
والالوان وهو ثبوتها في الخارج لكن على وجه لا يظهر معه الاحكام ولا يصدر الاثار المطلقة
ولا يلزمهم سفسطة فهذا القايل يوافقهم في جميع ذلك سيما انهم يقولون
ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة د راكه وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا
وعلى القول بالحال من قسمه الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف
بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى
قائم به كاللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
عند القائل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها للمحال
بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان
الاحوال المعللة لا يكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب

اقول على هذا ينبغي ان يحمل الكلام عليه لا على ما قال الشارح من ان المؤثر لا يقدر على جعل
الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة اذ لا معنى لحمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم
ومن اتفاقاتهم اتباينها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها
ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم اثبات صفة الجنس كالجوهرية و
السوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال
الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم وان الصفات انما تحصل
لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى ان حال العدم بصفات الاجناس وغيرها
ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هؤلاء
فزعم ابن عياش ان الجوهر حال الجوهرية العدم لا يوصف باحدهما بالتحيز كما لا يوصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز
وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز
لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما
ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه
اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصف الجواهر بالجسمية وذهب
كلهم الا ابا الحسين الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم
رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قايل بكون هذه الاشيا

الى ان الذات المعدومة لا يوصف بكونه اجساما وجوزها
ط م

يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والزام التسلسل عنده مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفهما بالتماثل لم يصح ان تقولوا انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصفها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفهما بالاختلاف لم يصح ان تقولوا انهما متباينة بالخصوصيات لان هذا لها وصف بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان تقولوا الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصفها بالتماثل وكذا لا يصح انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف ولا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر في غير موضع برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق هي الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة مرعدة غير متناهية ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود

الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم
الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فهو انه نقول ملخص حجتهم يرجع
الى ان ما وجدنا حقايق نوعية يشترك في بعض ذاتياتها ويختلف في البعض الاخر فما
به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما
يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وهو وجود
تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لهما اذ لو سقط
احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود
بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست موجودة والقيد
الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج
الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي وهو مفهوم
الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك
لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل اذ نقول ان كان احد الامرين معدوما فح
وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولكن يلزم تقوم ما ليس بموجود ولا معدوم
بالمعدوم وهو ايضا مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقيق
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال
بالمعدوم ولقايل ان يقول الاحوال التي اثبتهم للحقايق العرضية الموجودة لا
يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك

الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا
خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك
بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها في الخارج ايضا فلا بد ان يقوم احدهما
بالاخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان
الماهية الاجتماعية وهي الجزء الصوري كاف في الالتيام الحقيقة الواحدة منهما
لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الحمل
الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول
انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان
يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان
ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المص
بانه يجوز قيام العرض بالعرض وعلم من جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه
وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد لا تحققهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض
بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها
مشتركة في الحالية متخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل
حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان
قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احديهما الامر المشترك
والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير
الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء فيه ايضا امران مشترك
ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول
ويمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبانا نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم

لنطيا قلنا تفسير العدم لسلب الوجود بمعنى اللا وجود لا لسلب الوجود عن نفسه والفرق
ظاهر فبهذا الفرق فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود (في الهامش: يظهر)
للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه له لانا نقول يدل على
اثبات سلب الوجود بمعنى اللا وجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود و
انما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول كنا ناخذها معدولة حتى يكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فيستدير سلمنا ذلك لكن لا نم
ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم المهيات
يصدق على نفسه وكذا مفهوم المهيات يصدق على نفسها فيصدق القضية الموجبة
القائلة الكلي كلي والمهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غيرذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة
الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة
يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في
النسبة الخارجية مم واما في النسب العقلية فلا نم والجواب الحق ان الوجود
معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
بهوهو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة لشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا يبعد ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص
ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي

تتصور النسبة لا يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك انتفاءً للقضية
وان تكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان
قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود ولا على اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمعقول لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في
الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة
قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه قوله وينظر لانا
لانم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في
هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذي وجود ومفهوم ذي وجود
يغاير مفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود
وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذي وجود للوجود
وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد
وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم
لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الوجود والموجود وكذا بين المعدوم
والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل
معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم اذا لم يكن بين المعدوم
والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب
الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود
وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود
لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما
يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول
قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع



بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها متغيرة اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة و
اتفاقا فلا واسطة بين الوجود والعدم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي
ابن بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا
موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا
والا لكان له وجود زائد عليه هيثم لما مر في بحث زيادة الوجود ونقل
الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن
هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة اي الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام
الشيء الى الموصوف به وبغيره واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم
المدعي واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان
الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المط وحصول الجواب ان هذا الترديد في المنفصلة
ذات الاجزاء الثلث مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك
الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها
مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره ولان الثبوت نسبة لا
تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يكون
هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا
لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب
وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين بحيث لا

يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان تكون الموجودات متناهية ببرهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا
على راى المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اى وجه كانت
بل اذا كانت مترتبة موجودة معًا وانما ذلك على راى المعتزلة وساير المتكلمين
فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات لا لمستند سوى برهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالزاوية دون
ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله
عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم
متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا مقدور بعضه ومراد دون بعض ولا تميز اى التميز
بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر
وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه
وهو ثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة بمعقول اليه العقل
اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم المحالات مما كانت
كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود
والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انه صح ضرورة واتفاقا
والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فممنوع
وما ذكر في بيانه انما يدل
على التميز الذهني وان اريد
تميزها في الذهن فالكبرى ممنوعة
او الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما
سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا
بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال
يوصف الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف

ثانيه القدرة ان يجعلها بحيث لو تعقبها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي

وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا

تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها

باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر

عندهم والثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور

واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو

ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر

واما ثانيا فلانه يقوم الحجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم وفي

انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا

يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين

ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا لثبت في العدم

اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة

في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة

الاولى والجواب انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت

يكون باقي المقدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله

وانحصار الموجود دليلا براسه بان تناهي الموجودات متناهية عندهم برهان

التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا

اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الثبوت والوجود على ما مر فيلزم ان

يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم

ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم

فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال والثالث يعني ان

برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان

من لا يثبته صح

اذ لو كان ثابتا

منه بعض في ثابتة في الحقائق لماهية اشخاص غير متناهية ... نوعية كالسواد والبياض والجوهر وغيرها

اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان

لما تقرر ان لنا ... مبدء للاثار والاخر غير مبدء للاثار منه

التسلسل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لان برهان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة
على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص
الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت الامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا
خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك
او بما قيل ان معنى الايجاب انما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما كان ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود
مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة تاثيرها
اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا
يتصور وجودها لما مر من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف
وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج
يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بمعنى انها تجعله متصفة به
لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصانع
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل
اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد ثبت انه ليس بين
الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم
وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج

وارتسام صور الكاينات فيه بل مع انه منكر ثبوت راى المتكلمين وايضا لو كان كذلك
لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان في العقل الفعال على اى وجه من السلب والايجاب
ومن له علم بذلك الله هد الا ان يثق ان ما في الفعال موافق لما تقتضيه البديهة
او البرهان بنذلك بعلمه وقد كتب بعض المحققين ان العقل بعد ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات تجد بينهما فنسبة ايجابية
او سلبية يقتضيها الضرورة والبرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير
خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر في الخارج ايضا وصحة هذا
النسبة بكونه بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او
عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين بكونه بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اى على وفقها في السلب والايجاب وعلى تحقيق هذا القايل لا يكون للضروريات
مطلقا ولا للحكم الذى يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه او لا يطابقه
مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه
فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان
المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت هذا
مثلا لثبت ثبوته والا انتفى بانتفائه فينتفى آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته
ثابت وذلك حكم ثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة فيتحقق ثبوت ثالث
وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب
بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعى في كل تلك
الثبوتات انها ثابتة في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر
بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت
السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه
ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك

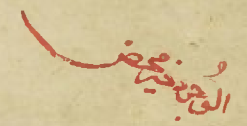
والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار و
يظهر عليها الاثار ويترتب يظهر منها الاحكام ثم يوافقون في ان ثبوت الماهيات
وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخر
من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون
ان الوجه الاول لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني واعلم ان
مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر
لامر وثانيتهما ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا
لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم
المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكما لاثبات الوجود الذهني وذلك لانا
نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد هنا
قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع
النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية
يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام لما هو صحيح اى حق وصدق وليس ذلك
الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم
المقدمة الاولى ثبوت المحمول يجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية
والخارجية وبينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على هذا يلزم ثبوت اجتماع النقيضين
الممتنع وشريك في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في عقل الفعال
فان صورة جميع الكائنات والاحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة فيه
بط قطعا فان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح
صدق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته

لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون
الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال
بان مرادهم بالمعنى هو العرض عندهم موجود تابع بموجود اخر في التحيز والوجود ليس
بموجود الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر
ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان معا
لشئ واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقتضي لذاته ما يشارك غيره في تمام
الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات انما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شئ منهما بحيث
لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انه لا يتواردان
لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله
لفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم وكون اللفظين مترادفين
والمساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود
والشيئية بل ربما يدعى بغيره اذ يقتضي وجود الماهية من الفاعل ولا يقتضي شيئيتها
من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وذهب المعتزلة
الى ان المعدوم الممكن شئ ثابت يعني ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود خلافا لساير المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع
ويخص المعتزلة باسم المنفي ليس بشئ فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي
اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه لما وقع الحكماء به في
اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس موجود
في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت
المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات
على وجهين احدهما ثبوت في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها

والمعدوم

٢٤٢

اذا انتفى عن الماهية وجود تحقق في ذلك الان بعينه وجهها افراشد من الاول اوارند
منه لا بد لابطاله من دليل وهو ان الوجود خير محض هذا الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا
فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات
عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا
من حيث ان الفاعل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث
ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث ازالة الحيوة من ذلك الشخص وهو قيد
عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجوا الى انها [illegible]
وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان وايضا الظاهر انها افادت غير
وان تلك الامثلة يوقع بها ظننا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم
مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود وح يجوز ان يكون ما هو شر
بالذات في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض
لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا دليل ولا مثل فتحققت فيما افتقر
للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلاثة التضاد
والتماثل والتخالف فاما تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل
تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد
موجود يعاقب موجودا آخر في الموضوع والوجود ليس موجودا اقول هذا الدليل
بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود لان المتماثلان عندهم موجودان مشتركان في جميع
صفات النفس لكن يجب عليه ان المتخالفين عندهم موجودان ليسا بضدين ولا
مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا الثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع



بالشبح والمثال الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود
[ه] فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود
فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصى الموجود فى الخارج فهو ايضا
جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها فى الذهن لا يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية فى العين بل الحصول
ذهب طائفة الى ان الوجود قائم بالمهية فيقتضى حصول المهية فى الاعيان وهذا
المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها
لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد حركة المهية فى الوجود
على طريقة الحركة فى الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة فى
الكيفيات لكن حركة شىء فى حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال
او افراده على هذا المتحرك بحيث لا يكون له فى كل آن يفرض فى زمان حركته
حال لا يكون تلك الحال قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك يجب ان يكون له فى
كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله وكذا المتحرك فى الكيف لا بد له فى كل آن
من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك فى الكم والوضع
ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل
تلك الاحوال على شىء واحد بعينه فيكون متحركا فى تلك الحال فيجب ان يكون دون
الاحوال التى تحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه واقول
فيه بحث لان المهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين لم لا يجوز
ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصورة على الهيولى بحيث

نبشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض
من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هاهنا
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود
فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا
نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى
الذهن مع

فى الاين لا بعده فى مع

كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة
لا على التعيين مع

عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهن كذلك وفيه بحث
لان هذا الجواب يخصص مادة ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات
كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات وامثالها لما امكن ان يقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا او فردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع لم يمكن التفصي
عنه بهذا الجواب اذ لا يتسلم ان يكون محل الزوجية متصفا بها من احكامها
المتعلقة بوجوداتها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود
العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام
في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال ان محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة
بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به
كما ان ~~حصول الشيء في الـ~~ كذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل
فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن
لا قائمة به فلم يجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت
قائمة وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان اذا
مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما الموجود في الذهن وهو معلوم
وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين

كالامتناع م

لزم ان يكون الذهن في الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع م

٢٠

انما هى الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان
للاشياء وجود فى الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة و
البرودة وكذا مستقيما او معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المتغيرة لان وجود هذه الاشياء فى المحل يوجب اتصاف
المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها فى ذهننا لا يعقل
وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء فى المحل يوجب اتصاف المحل بها
واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود فى الذهن انما
هو صور هذه الاشياء او اشباحها لا انفسها ولا يجب اتصاف المحل بها والصور
والاشباح لا يساوى سائر الصور والاشباح فى اللوازم بل يخالفه فى كثير منها
واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة فى الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة

ان م

او لا فعلى الاول الثانى لا وجود للحرارة فلا يصح ان للاشياء خارجيا وذهنيا لانا

فى الذهن بل يحدثنا فى الذهن امر مخالف فى الماهية للحرارة م

لا نعنى بوجود الشىء فى الذهن الا وجود صورة ترفع وان كانت مخالفة فى الحقيقة لانا
نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها فى الذهن لان الحكم
على المثلث بما ذكر يقتضى ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه فى الحقيقة فيه وعلى الاول
يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة
والبرودة واجيب بان الموجود فى الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء
لكنها موجودة بوجود ظلى وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العينى وكذا تضادها مع البرودة انما هو فى الوجود العينى دون الظلى
وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كالمعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت
مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى
لان منشاه الوجود الخارجى بعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن وتضاد

فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد
موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات
الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل متناولا لها ولما عداها مما لم
يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها
لكن الحكم على ما ليس موجودا في الخارج باطل لما بيناه ان القضايا الكلية
الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قولهم بطلت الحقيقية ان من القضايا ما نعلم
يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا
اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة
حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد مقدرة موجودة
في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الموجبة الحقيقية واعلم
ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم
بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما ثابتة فلا بد من ان يكون
موضوعها ثابتا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واراد بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومه احترازا به عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة
البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها لتلازمهما وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم
زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل
امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء عند العقل
او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعقل بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من
ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهي في الذهن والموجود في الذهن اما

الحقيقية بأسرها

في نفس الامر

في الجملة

تقسيم الوجود الى الذهنى والخارجى

انما يثبت لها فى العقل كما ان الجزئى موجود فى الخارج ويعرض له فى الخارج اعراض موجودة فيه
ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له فى العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض
بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا
وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض وليس الجسم للابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له فى العقل وهو
ينقسم الى الذهنى والخارجى لا شبهة ان فى النار مثلا لها وجودا به يظهر
منها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع فى
ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاثار
والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر فى قوة المدركة وهذا الوجود يسمى
وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تحقق هذا فنقول الوجود الذهنى متحقق
والا لبطل الحقيقية اى لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهى التى يحكم فيها على
ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون فيه موجودا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهنى وانحصر
الوجود فى الخارجى فالاحكام الايجابية الصادقة فى القضايا الحقيقية على ما
ليس موجودا فى الخارج باطلة ضرورة ان صدق حكم الايجاب الحملى ثبوت
المحمول للموضوع واذا لم يكن الشئ ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت الشئ لآخر
يتوقف على ثبوت الاخر فى نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن الحقيقية
بالمعنى الذى ذكرناه معتبر عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان
الحقيقية التى لا وجود لموضوعها فى الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم
تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية
منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الموجبة الكلية
الحقيقية م

احكامها م

او فى غيرها م

اصلا م

فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا لها على ما قيل
غير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون
المهية معروضة للوجود وغير معروضة قلنا المراد ما لا يعتبر معه الوجود ولا العدم وان
كان لا ينفك احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات
لان تقوم الوجود بالمهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها
فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه
قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان
المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا
بشرط الوجود بل هي في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها
ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية
من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا
بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية
في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة
فان الشيء ما لم يتصور في نفسه لم يتصف بغيره سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا ش فان قيل لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث
هي هي وهذه الحيثية انما ثبتت لها في العقل فاللازم زيادته على الماهية
في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي هي موجودة
في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في كونه هذه الحيثية

او لم يثبت في الخارج

اما

كلامهم في النسب الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير
جزئيه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود
وهما متغايران واما عن الثاني فبانا نمنع قوله كان السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول هو بمنزلة السواد ذو سواد او
الوجود ذو وجود ولا شك ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبانا نمنع
قوله كان قولنا السواد ليس موجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والموجود ليس
ذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه
المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان
القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى لانهم قائلون بزيادة الوجود المطلق
على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد
خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبد لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون ان كما
في الممكنات ماهية ووجود مطلق وحصة من الكون كذلك في الواجب

قولنا م

زايدين عليها م

يعني واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته و
ليس زايدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية
والاخر هو الوجود قائما بها قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم
في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلالهم
بان الوجود لو كان زايدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالموجودة
او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان
يكون المهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين
اذ يكون المهية موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي
هي لا الماهية المعدومة ليلزم ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها

الماهية الموجوده

التناقض م

الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود لكان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لهما وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لهما وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اول يمكن ايجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا فاما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي قلنا فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل يصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه و ارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء

بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود م

سبين

بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية شككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلاين
لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لانم انا نعقل الماهية
مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في الماهيات
التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير ان هذا انما
يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق
وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه
اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم يعلم انه غير
معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط
القتاد وتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود
زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي
فان النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون
كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزا لها لم يكن نسبتها اليه والى
العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك
الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان
اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة
او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي
على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا
الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقديرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة
بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة
فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه

انما يتم الدليل اذا

للخاص زايداً عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق
انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات كما اشار
اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية و
به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق وحصصه
زايداً على المهيات عارضا لها مما لا سبيل اليه لانه سيجي ان الوجود شككي
فيكون عارضا لافراده التي هي الوجودات الخاصة وبر يثبت ان في الموجودات امرا
وراء الوجود المطلق وحصصه لانا نقول قد عرفت انه لم يثبت كون المشكك عرضيا
بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على المهية و
لو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على
المهية كما يذكره هذا القايل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان هذا البصاير
السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات
وتسمى في العربية بالكون والوجود وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك يدرك
ان مفهومها خارج عنها ويوصف بها لو يحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه
اعتراف منه بان المدعى الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما
تعقلا فانا قد نتعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظ وقد نتعقل
المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل
هو الوجود الذهني ولو سلم فالشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور
بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك
في وجودها فلا يكون عينها والا لكان الشك ضرورة الثبوت الشيء لنفسه
بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانها بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا
الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام الماتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون
احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله

يسره

تعقله

لمامه

الامور الغير المتناهية المرتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء
خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته
اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذا لم يكتف فى تعقل كنه شى بتعقل اجزائه الاول
وشرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان هذا الوجود ليس عينا فى جميع المهيات وكذلك ليس جزا فى الجميع و
لا يلزم من ذلك كونه زايدا فى الجميع لاحتمال ان يكون زايدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزءا
فى البعض واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض والنفسية والدخول غير معقول لانه
ان اقتضى العروض فينبغى ان يكون كذلك فى الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك
ورد بانا لا نسلم ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل المقتضى هو المهيات ولو سلم
فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا ثم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا زايدا فى الجميع وهو عين المط
كان م
لا لما قيل ان المط هو زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا لا يتقى ان يكون الوجود
زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للمهيات
لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى
الحصول فى المهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل
بعينه جا ههنا بل انا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع والا لما اختلف
ودليل التشكيك
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم يتم برهان امتناع الاختلاف فى الماهيات والذاتيات
على م
بالتشكيك واقوى ما ذكروه على ذلك انه اذا اختلف المهية او الذاتى فى الجزئيات لم يكن
ماهيتها واحدة ولا ذاتيا واحدا وهو منقوض ايضا بالاختلاف بالكمال والنقصان بنفس
بالعارض م
المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات ولا يدل على كون الوجود

فى المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما توهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم

عموم من وجه فذلك غلط نشا من اشتباه القسم بقيده اقول وانت خبير بان هذا

الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش فى هذا

القدر بلتبس المقسم قيد القسم والمقسم انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود

الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذى هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم بجميع افراد الاقسام

لا يجدى نطائلا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما فى المثال الحيوان والابيض

اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه

بين الجميع فان قيل على الاول ان الامام الباقى المقطوع برهوانه موجود باحد الوجودات المتخالفة

اوليس بموجود اصلا اذ قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات

ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى قلنا كل ذلك حظر بلا

لفظ الوجود وشموله لتلك المعانى المتعددة التى وضع لفظ الوجود بازائها ونحن

نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلى وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات

واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات

باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك المهية اى يكون زايدا عليها لا عينها

ولا جزئها والا اى وان لم يكن يغاير لكان اما عينها وح لم ينحصر اجزاءها

بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة لا غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء للمهيات

لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجود فلا امتناع

تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض

انه جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء

الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب لا بد له

من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا

والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل الامتناع يتحقق

الذوات مطلقا وعلى
الثانى ان معنى قولنا زيد
اما موجود او معدوم
انه موجود باحد الوجودات
المتخالفة الذوات تم

اتحد تسلم المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو مفهوم واحد او جزءها فتح مه

الامور

العدم الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا
وصل نفى الموجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في
قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة
تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا
اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لكان العدم الواحد
نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير اذا لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات وبين الوجودات وهو اشد
من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد وبين الوجودات لانا نقول على هذا
التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين
مفهومين فقط قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب يخالف لسلب حقيقة
اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا
ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق
السلب لان المشترك عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد
الاقسام غير لازم فان تقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كل منهما غير الحيوان
واجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل باعتبار انضمام
كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في

ليس

بينهما

قيل

ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز
ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك
بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شئ ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره
والجواب ان التردد انما وقع بين الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من
المعقولات الثانية الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم
لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصده
بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه
ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر
اظهر اذ يزيد على هذا احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد
متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلي وسياق الكلام لا يساعده فان قيل الحصر على هذا التقدير انما هو ان
يكون مفهوم العدم ايضا متعددا ايكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه
زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد
بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم
عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول
فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك
جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره
ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة الاجنبية لم يكن قولنا زيد معدوم

فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات

[illegible]

فيما هو

كما سنبينه م

التقدير م

او معدوما بعدمه الخاص

لا يدلوان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا
نمنع ان الوجود متصور بالكنه حقيقة وان اردت انه متصور بوجه ما فلا يجديك
نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم
توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق
الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بموجودات
قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا
نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لا يحصل
الا عند الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب
في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ
نطرده في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم
بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر على العلم به
سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم
الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمح وانما المح الاحاطة بما لا يتناهى
مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله
عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة
كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول
قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى
ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا طالت المدة وتكثرت الصورة
توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك اولى بالبديهيات اذ في الكسبيات اعمال فقلما ينسى وتردد الذهن
حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة
استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه

الى م

الصور م

واما معدوم بديهي وتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على اطرافه تصورة

وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور ليس ذلك بالكسب

والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما

وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست

بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا فلا وجود هنالك اصلا

اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بموجودات فذلك الزايد هو الوجود وتلك

الاجزاء هو معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا

لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب

الوجود لانا نقول على هذا يكون الزايد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه

بط اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به وهو موقوف على العلم بما عداه وهو مما لا يستحيل احاطة الذهن به لعدم تناهيه اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه

البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان

تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق البديهي

بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال

هذه مصادرة على المطلوب فان من لا يسلم بداهة تصوره الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات

هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر

على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ

مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال

حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول

اذ حاصله ان تصور الوجود جزء من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من

تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه

التصورات بالكنه بديهي فممنوع وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان

به بالمرسوم وهو موقوف على العلم بالمرسوم صح

فيه

الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل انه الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة او لا يمكن حمله عليه

واذا تقرر ان تعريف المشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك للزم ان لا يكون تعريفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال

بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في بيان التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح في ذلك ايراد ما هو مرادف للمعرف فيه كما في التعريفين الاول والثالث لابتناء مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يوجد اوردنا الالفاظ المركبة الدالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ في المفهومات اعرف من الوجود قيل ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فهو ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشئ اما موجود واما

كيف م بالمشتق م

الا يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر هو مما لا يمكن ان يحمل عليه كما لا يخفى

المتصورة

التصديق

للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له

بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود

المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر

بالثابت العين اي بما علم تحديده به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم

اولا نهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو المشهور والمال في الكل

واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق

بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا

الكلام في تعريف الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة

الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس

علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج

الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق آخر كان ذلك في الحقيقة تعريفا للاحساس

بماخذ الاشتقاق مع انه ليس كذلك في الحقيقة فانه يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا

يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك

بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك

ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال

عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فحينئذ ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق

بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ بل الاكثر والاولى ان يسأل

بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لم يعلم ماخذ

اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب

بانه الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب

بانه الخارج من القوة الى الفعل وذلك كما قال التعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه

المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما

واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فحينئذ ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق

لكلا الوجود والعدم عليهما

المشتق

والرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر **المقصد الاول**
في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما
اورد كلا مما يختص بواحد منها في باب احتاج الى باب لمعرفة احوال المشتركة اما بين الثلثة
كالوجود والعلية واما بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في
مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما
من احوال الوجود وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم
وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية **الفصل الاول**
في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه
ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا
او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال
التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان
قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود
والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون
في تعريف العدم المرادف له وما توهم من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر و
الموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا متاثرا
وهذا سلب لقسمي الموجود وهو يتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم
فضعفه ظاهر لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود
المتاثر غايته الان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت
العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم
عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم
صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا عرف
مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود والا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى وعليه توكلى

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم

اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بالكرم على من عدا من من محبوبيه فافعل التفضيل

ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ولهذا لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل

بناء على مذهب ان يريد عليا وآله ولا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسمه مجرورا

معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى

الله عليه وآله فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام

مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى

اعتقادى عليه والله اسال العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته

بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى

فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها

العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم فى المعاد فى الالهية هو النبى صلى الله عليه وآله

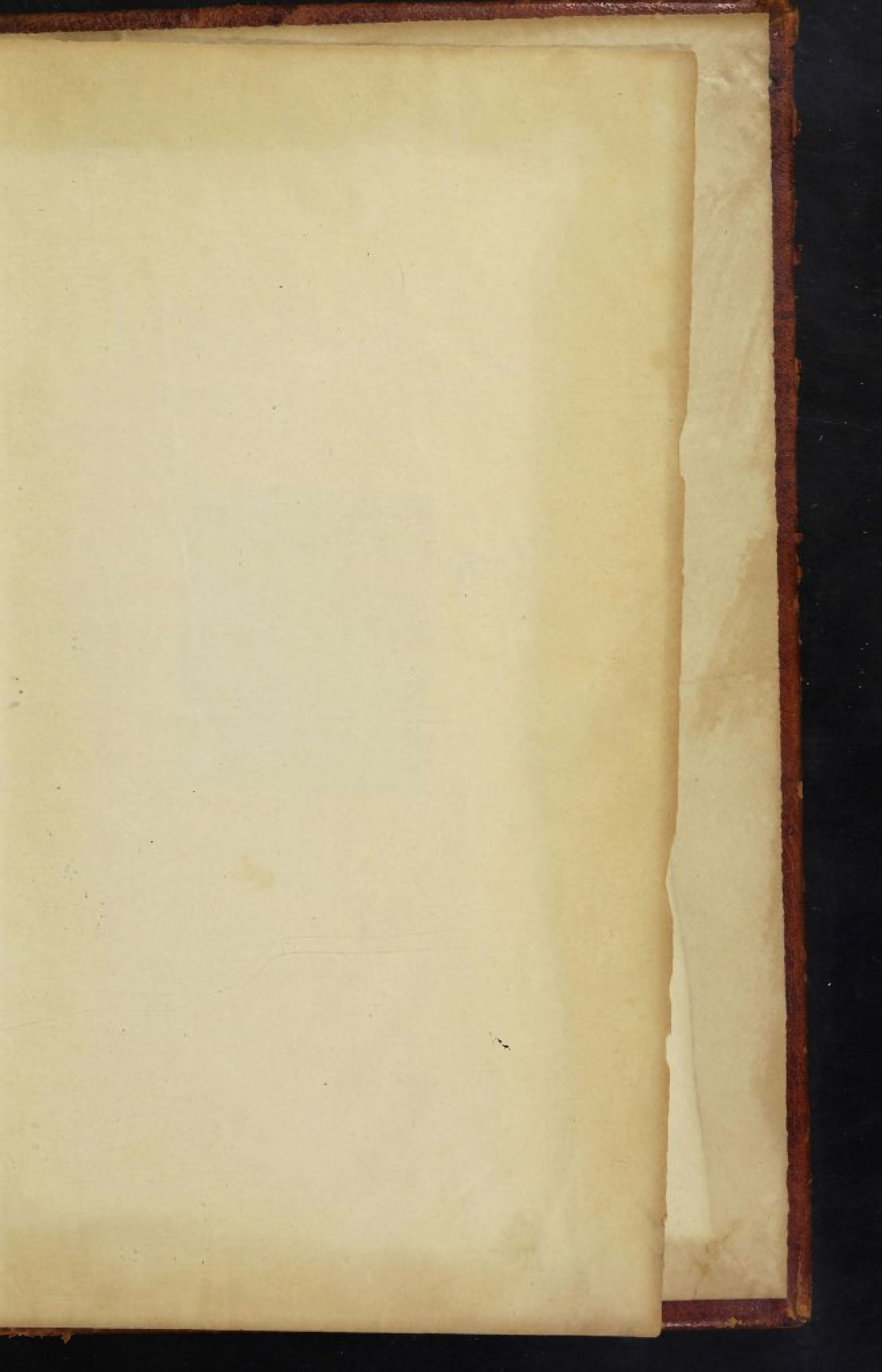
بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال

الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة او بغيرها لا جرم رتب المصنف كتابه

على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام على محمد واهل بيته الطيبين الطاهرين
اما بعد قد شرعت بكتابة هذا الكتاب
بتوفيق الملك الموفق المذنب ابن نور الدين محمد هاشم
الحسيني بمشهد الرضا صلوات الله عليه وعلى آبائه
واولاده الكرام بتاريخ سابع عشر شهر جمادى الآخر
سنه ثلث وسبعين بعد الالف من الهجرة النبوية
حامدا مصليا مستغفرا

الحمد لله رب العالمين والصلوة
على محمد وآله اجمعين



قیمه شش هزار

